إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

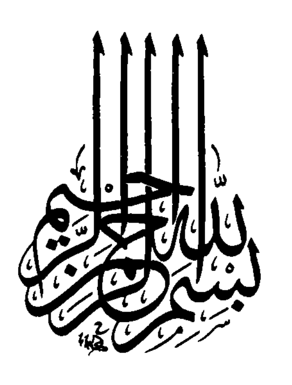
بكلية الشريعة بالرياض - قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الرابع

دار العاصمة

للنشر والتوزيع



إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

٤

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

دار العاصمة
المملكة العربية السعودية
الرياض - ص ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١
هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤

المجلد الرابع

ويشتمل على ما يلي:

● الأصل الثالث من أدلة الأحكام الشرعية،

* وهو: الإجماع ومسائله.

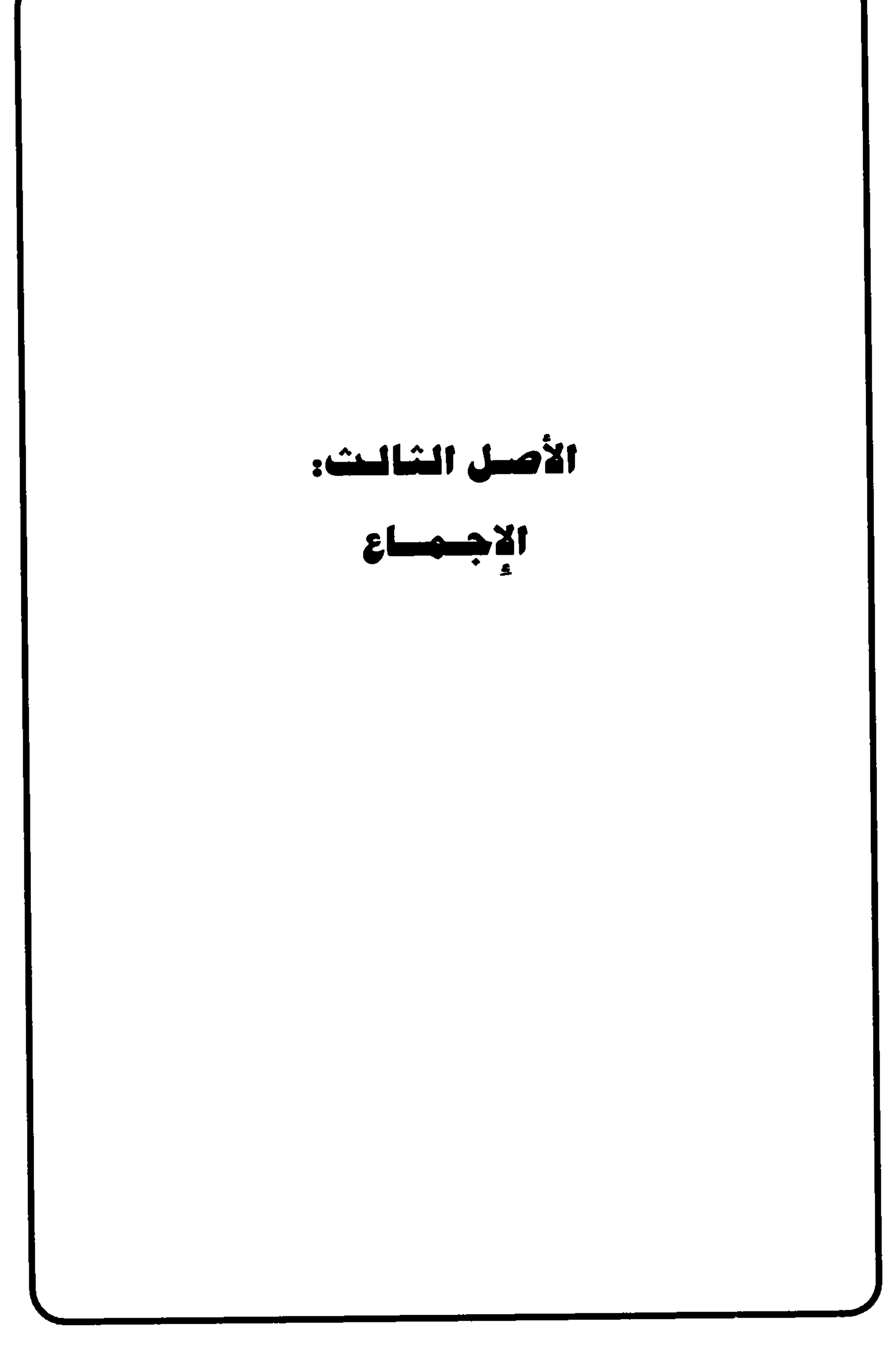
● الأصل الرابع من أدلة الأحكام الشرعية،

* وهو: الاستصحاب ودليل العقل.

● الأدلة المختلف فيها:

* شرع من قبلنا.
* قول الصحابي.
* الاستحسان.
* الاستصلاح.
* سد الذرائع.
* العرف.





الأصل الثالث:

الإجماع

الإجمـــاع

قوله: **(الأصل الثالث: الإجماع)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من الأصل الأول وهو: «الكتاب»، والأصل الثاني وهو: «السنة» من أصول الأدلة الشرعية، شرع في الأصل الثالث وهو: «الإجماع».

* * *

تعريف الإجماع لغة

يطلق الإجماع في اللغة على معنيين هما:

المعنى الأول

قوله: **(معنى الإجماع في اللغة: الاتفاق، يقال: أجمعت الجماعة على كذا، إذا اتفقوا عليه)**.

ش: **أقول**: يطلق الإجماع لغة بمعنى الاتفاق، يقال: «أجمع القوم على كذا»: إذا اتفقوا عليه، ويقال: «أجمعت الجماعة على كذا»: إذا اتفقت عليه.

فكل أمر من الأمور اتفقت عليه طائفة فهو إجماع منهم في إطلاق أهل اللغة.

وهذا المعنى هو الذي يناسب المعنى الاصطلاحي للإجماع الذي سيأتي ــ إن شاء الله تعالى ــ .

* * *

المعنى الثاني

قوله: (ويطلق بإزاء تصميم العزم، يقال: أجمع فلان رأيه على كذا، إذا صمم عزمه عليه، قال تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]).

ش: أقول: يطلق الإجماع لغة بمعنى العزم على الشيء، والتصميم عليه، ومنه يقال: «أجمع فلان رأيه على كذا»: إذا عزم وصمم عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]، أي: اعزموا على أمركم.

وهذا الإطلاق يتعدى بنفسه، ويتعدى بحرف «على».

فمثال تعديه بنفسه: قول الشخص: «أجمعت الأمر».

ومثال تعديه بحرف «على»: قول الشخص: «أجمعت على الأمر».

ومنه ما أخرجه النسائي في «سننه»، وأحمد في «المسند» عن عائشة ــ رضي الله عنها ــ أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا صيام لمن لم يُجمع الصيام من الليل»، أي: يعزم عليه.

تنبيه: ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ لهذين المعنيين للإجماع ــ وهما: الاتفاق والعزم ــ دليل على أنه يرى أن لفظ الإجماع مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً. وهو ما ذهب إليه بعض العلماء: كالغزالي في «المستصفى»، وفخر الدين الرازي في «المحصول».

وقال بعض العلماء كالقاضي أبي بكر الباقلاني: العزم يرجع إلى الاتفاق؛ لأن من اتفق على شيء فقد عزم عليه.

والحق: أن ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ أشبه باللغة، وما ذكره الباقلاني أشبه بالشرع. والله أعلم.

* * *

تعريف الإجماع في الاصطلاح

قوله: (ومعنى الإجماع في الشرع: اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين).

ش: **أقول**: تعريف الإجماع في اصطلاح أهل الشرع: ما ذكره ابن قدامة هنا وهو: تعريف الغزالي في «المستصفى».

وإليك بيانه، وذكر محترزاته:

فالمقصود بـ «الاتفاق»: الاتحاد، والاشتراك، والمعنى: أن العلماء اتحدوا في اعتقادهم، أنه يجوز في المسألة كذا ــ مثلاً ــ .

وهم يعم الاتفاق في الأقوال، والأفعال، والسكوت، والتقرير.

والمقصود بـ «علماء العصر»: هم كل من بلغ درجة الاجتهاد وذلك بتوفر شروط المجتهد في كل واحد منهم ــ وهي ستأتي إن شاء الله ــ .

وهذا هو مقصود ابن قدامة بالعلماء بدليل أنه قال بعد ذلك: «فإن الذين يعتبر قولهم في الإجماع هم العلماء المجتهدون».

ولو صرح بذلك وقال: «اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ» لكان أولى كما فعل كثير من الأصوليين.

وخرج بقوله: «علماء العصر» العوام، وطلاب العلم الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد.

وعبَّر بـ «علماء العصر» ليشير إلى أنه يشترط في الإجماع: أن يتفق

جميع علماء العصر؛ لأنه عبر بصيغة عموم وهي «الجمع المنكر المضاف إلى معرفة».

فلو كان علماء العصر المجتهدون عشرين واحداً فاتفقوا جميعاً على حكم مسألة إلَّا واحداً، فلا يُسمَّى ذلك إجماعاً.

والمعنى: أن يتفق علماء العصر الذي حدثت فيه الحادثة التي تحتاج إلى النظر فيها، ومن بلغ درجة الاجتهاد بعد حدوث المسألة والحكم عليها فليس من أهل ذلك العصر.

وبين بقوله: «من أمة محمد ﷺ» أنه يشترط أن يكون المجمعون من المسلمين: أتباع النبـي ﷺ.

وخرج بذلك: اتفاق المجتهدين من أرباب الشرائع السابقة كاليهود والنصارى وغيرهم فإجماعهم لا يلزمنا.

وعبَّر بقوله: «أمر من أمور الدين» ليبين أن الإجماع الشرعي يشترط فيه أن يكون متعلقاً بحكم شرعي يهم المكلف.

وخرج بذلك اتفاق مجتهدي الأمة على أمر ليس من أمور الدين كالاتفاق على بعض مسائل اللغة العربية أو الحساب، ونحو ذلك.

* * *

الاعتراضات التي وجهت إلى هذا التعريف

يمكن أن نوجه إلى هذا التعريف اعتراضين، هما:

الاعتراض الأول

أنه يفهم من هذا التعريف أن الإجماع ينعقد في عصر النبـي ﷺ وهذا ليس بصحيح، حيث لا إجماع في عهده ﷺ.

لذلك لا بد من إضافة قيد: «بعد وفاته ﷺ» في التعريف، كما ذكر ذلك كثير من الأصوليين.

* * *

الاعتراض الثاني

أنه يلزم من تقييده للإجماع بالاتفاق على أمر من أمور الدين: إخراج إجماع مجتهدي الأمة على قضية عقلية أو عرفية، وليس كذلك.

فالأولى عدم ذلك التقييد، ويقال: «... على أمر من الأمور» حتى يتناول الشرعيات، والعقليات، والعرفيات، واللغويات.

لذلك يكون تعريف الإجماع في اصطلاح أهل الشرع هكذا:

«اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على أمر من الأمور».

فهذا عندي أقرب إلى الصواب، والله أعلم.

* * *

تصوُّر الإجماع وإمكانه

قوله: **(ووجوده متصور)**.

ش: **أقول**: إن الإجماع متصور وممكن، أي: إجماع المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور ممكن وليس بمستحيل.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

* * *

الأدلة على ذلك

لقد استدل الجمهور على أن الإجماع متصور بأدلة، إليك أهمها:

الدليل الأول

قوله: **(فإن الأمة مجمعة على وجوب الصلوات الخمس، وسائر أركان الإسلام).**

ش: **أقول**: الدليل الأول: وجود الإجماع؛ فقد وجدنا الأمة قد أجمعت ــ فضلاً عن اتفاق المجتهدين منهم ــ على أن الصلوات خمس وأنها واجبة، وعلى وجوب باقي أركان الإسلام، ولا يشك أي واحد منهم في ذلك.

فقد وجد ذلك، والوجود دليل الجواز، والجواز دليل الإمكان والتصور.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(وكيف يمتنع تصوره، والأمة ــ كلها ــ متعبدة بالنصوص، والأدلة القواطع، ومعرضون للعقاب بمخالفتها؟).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على تصور الإجماع ــ: أنه كيف يمتنع تصور الإجماع، وجميع الأمة متعبدون باتباع النصوص الشرعية، واتباع الأدلة القاطعة، وإذا خالفوها، أو خالفوا أي واحدٍ منها فقد تعرضوا للعقاب في الدنيا والآخرة؟!

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(وكما لا يمتنع اتفاقهم على الأكل والشرب لا يمتنع اتفاقهم على أمر من أمور الدين)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على تصور الإجماع وإمكانه ــ: القياس، بيانه:

أنه كما لا يمتنع اتفاقهم على الأكل والشرب، فكذلك لا يمتنع اتفاقهم على حكم معين لحادثة حدثت في عصرهم، ولا فرق بينهما، والجامع بينهما: توافق الدواعي لكل منهما.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(وإذا جاز اتفاق اليهود ــ مع كثرتهم ــ باطل، فلِمَ لا يجوز اتفاق أهل الحق عليه؟)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ على أن الإجماع متصور وممكن ــ: القياس، وبيانه:

أنه إذا كان إطباق اليهود ــ مع كثرتهم وتفرقهم ــ على الباطل، وهو إنكار بعثة النبي ﷺ متصوراً فإن إطباق مجتهدي أمة محمد ﷺ على الحق متصور ولا فرق، والجامع: الكثرة والتفرق.

تنبيه: هناك مذهبان في المسألة لم يذكرهما ابن قدامة، وهما:

المذهب الأول: أن الإجماع غير متصور ولا يمكن، فهؤلاء أنكروا إمكان الإجماع مطلقاً.

المذهب الثاني: أن إجماع المجتهدين من جهة الحكاية عن النبي ﷺ فهذا متصور وممكن.

أما إجماع المجتهدين من جهة الرأي فغير متصور.

* * *

الاطلاع على الإجماع ومعرفته ممكن

أكثر العلماء الذين ذهبوا إلى أن الإجماع ممكن في نفسه ومتصور قد ذهبوا إلى أن الإجماع يمكن الاطلاع عليه ومعرفته والعلم به.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(ويعرف الإجماع بالأخبار، والمشافهة؛ فإن الذين يعتبر قولهم في الإجماع هم العلماء المجتهدون، وهم مشهورون معروفون، فيمكن تعرف أقوالهم من الآفاق)**.

ش: أقول: استدل أكثر العلماء على إمكان الاطلاع على الإجماع ومعرفته بقولهم: إنه يمكن معرفة الإجماع والعلم به بطريقين:

أحدهما: الأخبار والنقل إن كان الإجماع متقدماً؛ لتعذر المشاهدة.

وثانيهما: المشافهة والمشاهدة إن كان الإجماع قد حصل في الوقت.

ووجه الحصر في هذين الطريقين: أنه لا يمكن أن يعلم الإجماع بالعقل، ولا يمكن أن يعلم بخبر الله تعالى وبخبر رسوله ﷺ لتعذره فتعين ما ذكر من الطريقين.

وهذا يمكن ويتصور؛ لأنه ليس كل أحد يعتبر قوله في الإجماع، بل الذين يعتبر قولهم هم المجتهدون ـ فقط ـ وهؤلاء معروفون محصورون فيمكن جمع أقوالهم من البلدان والاطلاع عليها بأحد الطريقين السابقين. كما عرفنا أن مذهب جميع أصحاب الإمام أحمد: «بطلان النكاح بلا ولي».

تنبيه: هناك مذهبان لم يذكرهما ابن قدامة، وهما:

المذهب الأول: أنه لا يمكن الاطلاع على الإجماع ومعرفته والعلم به.

ونقل عن الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله قوله: «من ادعى الإجماع فهو كاذب».

المذهب الثاني: أن إجماع الصحابة يمكن الاطلاع عليه؛ لإمكان حصرهم ومعرفتهم. أما إجماع غيرهم فلا يمكن الاطلاع عليه؛ لأنه لا يمكن حصرهم نظراً لكثرتهم وانتشارهم في الأمصار.

تنبيه آخر: روي عن الإمام أحمد أنه قال: «من ادَّعى الإجماع فقد كذب».

وظاهر هذا أن أحمد قد منع صحة الإجماع؛ لعدم إمكان الاطلاع عليه ومعرفته.

لكن فسِّر ذلك بأنه إنما قال ذلك على طريق الورع؛ لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف، ولا عناية له بالاستخبار عن المذاهب إذا قال ذلك فهو كذب. يؤيد ذلك أن الإمام أحمد أطلق القول بصحة الإجماع في رواية عبد الله وأبـي الحارث. هذا ما ذكره القاضي أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد».

وتعقَّب ذلك ابن تيمية موفقاً بين ما نقل عنه من إنكار الإجماع والقول بصحته بأن الذي أنكره إجماع ما بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة.

والحق عندي ما قاله أبو يعلى وتلميذه أبو الخطاب، أما ما ذكره ابن تيمية في «المسودة» فلا دليل عليه. والله أعلم.

* * *

حجيـة الإجمـاع

القائلون: إن الإجماع متصور ومعرفته ممكنة اختلفوا ـ بعد ذلك ـ هل يصلح أن يكون حجة تثبت به الأحكام الشرعية؟ على مذهبين:

* * *

المـذهب الأول

قوله: **(والإجماع حجة قاطعة عند الجمهور)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الإجماع حجة شرعية، يجب العمل به وهذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين واختلف هؤلاء: هل الإجماع حجة قطعية أو ظنية؟ على أقوال:

القول الأول: أنه حجة قطعية.

القول الثاني: أنه حجة ظنية.

القول الثالث: أن الإجماع الصريح والنطقي حجة قطعية، والإجماع السكوتي حجة ظنية ـ وسيأتي زيادة لذلك إن شاء الله ـ.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: **(وقال النظام ليس بحجة)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الإجماع ليس بحجة؛ لجواز اجتماع الأمة على الخطأ.

ذهب إلى ذلك إبراهيم النظام «أحد شيوخ المعتزلة»، حكى ذلك عنه أبو الحسين البصري في «المعتمد» وكثير من الأصوليين.

وقال إمام الحرمين في «البرهان»: أول من أباح برده النظام، ثم تابعه بعض الروافض.

وهذا المذهب حكي عن الإمامية؛ حيث قالوا: إن الإجماع ليس بحجة وأن قول الإمام وحده حجة، بين ذلك القاضي النعمان الإسماعيلي في كتابه: «اختلاف أصول المذاهب» وفنَّد كثيراً من النصوص التي استدل بها الجمهور على حجية الإجماع، وجعلها تؤيد مذهبه.

* * *

تعريف النظام للإجماع

قوله: **(وقال: الإجماع كل قول قامت حجته)**.

ش: **أقول**: عرف النظام الإجماع ــ على حسب زعمه ــ بأنه كل قول قامت حجته.

فالنظام يسوِّي بين قول جميع الأمة وبين قول آحادها في جواز الخطأ على الجميع، ولا يرى في الإجماع حجة، وإنما الحجة في مستنده إن ظهر لنا، وإن لم يظهر لم يقدر له دليلاً تقوم به الحجة.

فهو ــ أي: النظام ــ قد فسَّر الإجماع بتفسير غير ما فسَّره به جمهور العلماء ومنع الحجية عن الإجماع الذي نفسِّره نحن بما فسَّرناه.

* * *

لماذا عرف النظام الإجماع بذلك؟

قوله: **(ليدفع عن نفسه شناعة قوله)**.

ش: **أقول**: النظام لما أضمر في نفسه أن الإجماع ــ الذي اصطلحنا عليه ــ ليس بحجة، وتواتر عنده لم يخبر بمخالفته، ولمعرفته بشناعة ما ذهب إليه فحسَّن الكلام وفسَّره بما عرفه به هنا؛ وذلك ليدفع عن نفسه مذهبه الشنيع.

تنبيه: قال ابن دقيق العيد في «شرح العنوان»: نقل عن النظام إنكار حجية الإجماع، ورأيت أبا الحسين الخياط أنكر ذلك في نقضه لكتاب الراوندي ونسبه إلى الكذب، إلاَّ أن النقل مشهور عن النظام بذلك.

* * *

الرد على تعريف النظام للإجماع

قوله: **(وهذا خلاف اللغة والعرف)**.

ش: **أقول**: يجاب عن تعريف النظام للإجماع بأنه مخالف للغة، ومخالف للعرف:

فهو مخالف للغة؛ لأن قوله: «الإجماع: كل قول قامت حجته» يلزم منه أن قول الواحد هو إجماع، وهذا مخالف لتعريف الإجماع في اللغة ــ وهو: أنه الاتفاق ــ ، ومعروف أن الاتفاق لا يحصل إلاَّ من جماعة، لا من واحد.

وهو مخالف للعرف؛ لأن هذا التعريف ــ أقصد تعريف النظام ــ مخالف لما تعارف عليه الفقهاء والأصوليون من أن الإجماع هو: اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته على أمر من الأمور في عصر من العصور ــ على الاختلاف بينهم في ألفاظه ــ .

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول على حجية الإجماع

قوله: **(ولنا دليلان)**.

ش: **أقول**: لقد استدل جمهور العلماء على حجية الإجماع بأدلة كثيرة من أهمها دليلان، هما:

* * *

الدليل الأول: من الكتاب

قوله: (أحدهما قول الله ــ تعالى ــ : ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]. وهذا يوجب اتباع سبيل المؤمنين ويحرم مخالفتهم).

ش: **أقول**: الدليل الأول على أن الإجماع حجة شرعية تثبت به الأحكام: قوله من الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾ [النساء: ١١٥].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ توعد بالعقاب على متابعة غير سبيل المؤمنين وهذا يدل على وجوب متابعة سبيل المؤمنين وتحريم مخالفتهم، ولو لم تكن مخالفتهم حراماً لما توعد عليه، ولما حسن الجمع بينه وبين المحرم وهو: مشاقة الرسول ﷺ في التوعد، كما لا يحسن التوعد على الجمع بين الكفر وأكل الخبز المباح.

وهذه الآية قد تمسك بها كثير من العلماء، كالإمام الشافعي في «أحكام القرآن» واستدلوا بها على حجية الإجماع.

* * *

الاعتراضات على هذا الاستدلال

الاستدلال بهذه الآية عل حجية الإجماع قد وجه إليه اعتراضات، إليك أهمها:

الاعتـراض الأول

قوله: (فإن قيل: إنما توعد على مشاقة الرسول ــ عليه السلام ــ ، وترك اتباع سبيل المؤمنين معاً).

ش: **أقول**: الاعتراض الأول ـ من الاعتراضات التي وجهت إلى الاستدلال بتلك الآية على حجية الإجماع ـ : أن الله ـ تعالى ـ إنما توعد على أمرين لا بدَّ منهما معاً ولا ينفصل أحدهما عن الآخر، وهما:

الأول: مشاقة الرسول ﷺ.

الثاني: ترك اتباع سبيل المؤمنين.

فيلحق الوعيد بالأمرين معاً، فثبت أنه لا يتعلق الوعيد بأحدهما على الانفراد.

وعلى هذا: فلا يلحق الوعيد من ترك اتباع سبيل المؤمنين المؤمنين منفرداً، وبناءً عليه: من ترك الإجماع فلا وعيد عليه فلا يحرم.

* * *

الاعتـراض الثـاني

قوله: (أو على ترك أحدهما بشرط ترك الآخر، فالتارك لأحدهما بمفرده لا يلحق به الوعيد).

ش: **أقول**: الاعتراض الثاني ـ على الاستدلال بالآية على حجية الإجماع ـ : أن الله ـ سبحانه ـ قد توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بشرط مشاقة الرسول ﷺ، والمشروط على العدم عند عدم الشرط، أي: لا يلحق التوعد من ترك سبيل المؤمنين، مع عدم الشرط وهو: مشاقة الرسول ﷺ.

* * *

الاعتـراض الثـالث

قوله: (ومن وجه آخر وهو: أنه إنما الحق الوعيد لتارك سبيلهم إذا بان له الحق فيه؛ لقوله تعالى في الآية: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، والحق في هذه المسألة من جملة الهدى فيدخل فيها).

ش: **أقول**: الاعتراض الثالث ـ على الاستدلال بالآية على حجية الإجماع ـ : أنه إنما ألحق الوعيد من اتبع غير سبيل المؤمنين بشرط: أن يسبق ذلك تبين الهدى وأن يتضح أنه الحق بدليل سياق الآية السابق؛ حيث قال تعالى فيها: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ ﴾ [النساء: ١١٥]، ولفظ «الهدى» معرف بأل الاستغراقية فيكون عاماً لكل هدى، أي: يدخل فيه كل هدى، فيدخل ما أجمعوا عليه في جملة الهدى، ويجب أن يكون بيانه قد حصل له بغيره قبل الإجماع بدليل آخر، بمعنى: إذا كان الإجماع من جملة الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله، ودليل كون الإجماع هدى لا يكون هو نفس الإجماع، بل هو غيره، كما لو قال شخص لك: «إذا تبين لك صدق فلان فاتبعه» فهذا يقتضي تبين لك صدقه بشيء سوى قوله.

* * *

الاعتراض الرابع

قوله: **(ويحتمل أنه توعد على ترك سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين)**.

ش: **أقول**: الاعتراض الرابع ـ على الاستدلال بالآية السابقة على حجية الإجماع ـ : أن الله ـ تعالى ـ قد توعد على ترك سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين وهو: التوحيد، والتصديق، وفعل الإيمان.

وأصحاب هذا الاعتراض أيدوا ما قالوه بأمرين:

أحدهما: مجيء قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ١١٦]، بعد تلك الآية المستدل بها وهي: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ. . . ﴾ [النساء: ١١٥]، ومعروف: أن الشرك مقابل للتوحيد.

ثانيهما: سبب نزول الآية؛ حيث قيل: إنها نزلت في بشيز بن أبيرق المنافق لما سرق ثم رمى بذلك لبيد بن سهل، ولما كشف أمره هرب

إلى مكة، ولحق بالمشركين فأنزل الله تعالى تلك الآيات.

* * *

الاعتـراض الخـامس

قوله: **(ويحتمل أنه أراد بالمؤمنين جميع الأمة إلى قيام الساعة، فلا يحصل الإجماع بقول أهل عصر، ولأن المخالف من جملة المؤمنين فلا يكون تاركاً لاتباع سبيلهم بأسرهم).**

ش: **أقول**: الاعتراض الخامس ـ على الاستدلال بالآية السابقة على حجية الإجماع ـ: أن لفظ «المؤمنين» جمع معرف بأل الاستغراقية وهي صيغة من صيغ العموم، فيكون المراد جميع المؤمنين، وجميع المؤمنين: كل من آمن بالله ورسوله إلى يوم القيامة، وذلك لا يدل على أن ما وجد من الإجماع في بعض الأعصار حجة؛ لأمرين:

الأول: أن المجمعين هم أهل عصر واحد ـ على تعريف الجمهور ـ وهؤلاء ليسوا كل الأمة إلى قيام الساعة.

الثاني: أن المخالف في حجية الإجماع، من جملة المؤمنين.

وبذلك لا يكون ذلك المخالف تاركاً لاتباع سبيل المؤمنين جميعهم، بل يكون تاركاً لاتباع بعض المؤمنين فلا يلحقه الوعيد.

* * *

الاعتـراض الســادس

قوله: **(ولو قُدِّر أنه لم يرد شيء من ذلك غير أنه لا ينقطع الاحتمال، والإجماع أصل لا يثبت بالظن).**

ش: **أقول**: الاعتراض السادس ـ على الاستدلال بالآية السابقة على حجية الإجماع ـ: أننا لو فرضنا وقدرنا ـ مجرد افتراض وتقدير ـ أنه لم

يرد شيء من تلك الاعتراضات الخمسة على الحقيقة لكن لا يمكن أن نقطع بأن الآية دلت على حجية الإجماع دلالة مجردة عن الاحتمال في ذلك، بل إن الاحتمال وارد.

وما دام أنه يجوز الاحتمال في الدلالة، فإن دلالة الآية على حجية الإجماع دلالة ظنية، والإجماع أصل من الأصول المقطوع بها، لا يثبت بالظن.

تنبيه: هناك اعتراضات أخرى على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، على حجية الإجماع لم يذكرها ابن قدامة ـ هنا ـ وقد ذكرها أكثر الأصوليين كالآمدي في «الإحكام»، وأبي يعلى في «العدة»، وأبي الخطاب في «التمهيد»، فراجعها ـ إن شئت ـ .

* * *

ما أجيب به عن تلك الاعتراضات

لقد أجيب عن تلك الاعتراضات السابقة الذكر بما يلي:

الجواب عن الاعتراض الأول

قوله: (**قلنا: التوعد على الشيئين يقتضي أن يكون الوعيد يلحق بكل واحد منهما منفرداً، أو بهما معاً، ولا يجوز أن يكون لاحقاً بأحدهما معيناً، والآخر لا يلحق به الوعيد كقول القائل: «من زنا أو شرب ماء عوقب» وهذا لا يدخل في القسم الثاني؛ لأن مشاقة الرسول بمفردها تثبت بها العقوبة فثبت أنه من القسم الأول**).

ش: **أقول**: لما قال المعترض: «إنما وقع التوعد على الجمع بين مشاقة الرسول واتباع سبيل المؤمنين معاً» أجيب عن ذلك بأن هناك قاعدة وهي: أن الله ـ تعالى ـ إذا توعد على شيئين فإن الوعيد يلحق بكل واحد

منهما على انفراد واجتماع، لكن لا يجوز أن يلحق الوعيد بأحد الشيئين معيناً، والآخر لا يلحق به الوعيد.

مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾﴾ [الفرقان: ٦٨]، فجمع الله تعالى بين هذه الأفعال في الوعيد، وكان منصرفاً إلى كل واحد منها.

وكذلك هنا في هذه الآية المستدل بها ـ وهي: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥] ـ قد جمع الله تعالى بين هذين الفعلين ـ وهما: «المشاقة» و «متابعة غير سبيل المؤمنين» ـ في الوعيد، فينصرف إلى كل واحد منهما أي: أن كل واحد منهما ينصرف إليه الوعيد بانفراده.

يؤيد ذلك: أنه لو لم يكن «اتباع غير سبيل المؤمنين» محرماً بانفراده لم يحرم مع مشاقة الرسول كسائر المباحات، ألا ترى: أنه لا يجوز الجمع بين المحرم والمباح في باب الوعيد، فلا يجوز أن يقال: «من زنا وشرب ماء عاقبته»؛ ذلك لأن «الزنا» محرم و «شرب الماء» مباح.

فلما جمع الله تعالى بين: «مشاقة الرسول» وبين: «ترك اتباع سبيل المؤمنين» في الوعيد دل على تحريم كل واحد منهما على الانفراد.

تنبيه: ورد في نسخ الروضة المخطوطة: «من زنا أو شرب الماء عوقب» حيث عبر بلفظ «أو»، والأولى أن يعبر بواو العطف ويقول: «من زنا وشرب الماء عوقب» كما قلنا، وهو الذي يطابق ما جاء في الآية المستدل بها على حجية الإجماع.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثاني

قوله: (وأما الثاني فلا يصح فإنه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين

مطلقاً من غير شرط).

ش: **أقول**: لما قال المعترض: «إن التوعد ورد على اتباع غير سبيل المؤمنين بشرط مشاقة الرسول» أجيب عنه: بأن هذا الاعتراض غير صحيح، وذلك لأن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين ورد مطلقاً ولم يقيد بشرط: مشاقة الرسول.

وهذا القول للمعترض يقتضي أن من شاق الرسول ﷺ واتبع سبيل المؤمنين فقد أتى بما وجب عليه.

وبناءً عليه: يكون من شاق الرسول وكذب في الرسالة واتبع سبيل المؤمنين في مأموراته غير عاص. وهذا ليس بصحيح؛ ذلك لأن من كذب الرسول وشاقه وعانده لا يؤمر باتباع سبيل المؤمنين؛ لأن اتباع سبيل المؤمنين هو بالشرع، فمن كذب صاحب الشرع لا طريق له إلى اتباع ما أوجب الشرع.

وأيضاً فإن هذا القول للمعترض يفضي إلى تكرار من غير فائدة؛ لأن مشاقة الرسول بانفرادها توجب الوعيد فيجب أن لا يجعل شرطاً في اتباع غير سبيل المؤمنين.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثالث

قوله: (وإنما ذكر تبين الهدى عقيب قوله: «ومن يشاقق الرسول» وليس بشرط لإلحاق الوعيد على مشاقة الرسول اتفاقاً فلان لا يكون شرطاً لترك اتباع سبيل المؤمنين ــ مع أنه لم يذكر معه ــ أولى).

ش: **أقول**: لما قال المعترض: «إن إلحاق الوعيد لمن اتبع غير سبيل المؤمنين مشروط بسابقة تبين الهدى...» إلى آخره، أجيب عن ذلك: بأن تبين الهدى ــ أي: تبين الأحكام الفرعية ــ ليس بشرط بإلحاق الوعيد على

مشاقة الرسول، بدليل: أن من تبين صدق النبي ﷺ وحاد عنه ورد عليه فإنه يوصف بالمشاقة، وإن كان جاهلاً بالفروع غير متبين لها، وإذا لم يكن تبين الهدى ــ وهو معرفة أحكام الفروع ــ شرطاً في المشاقة وهو مذكور معه فلا يكون شرطاً في لحوق الوعيد بترك اتباع سبيل المؤمنين من باب أولى؛ لأن ذكر تبين الهدى لم يذكر مع ترك اتباع سبيل المؤمنين.

قلت: هناك جواب آخر عن هذا الاعتراض، أقرب إلى الصواب مما ذكره ابن قدامة هنا وهو: إن تبين الهدى إنما هو شرط في الوعيد على مشاقة الرسول فقط، وليس شرطاً في اتباع غير سبيل المؤمنين؛ وذلك لأن المشاقة لا تكون إلاَّ بعد تبين الهدى ومعرفته بدليله، ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الاعتراض الرابع والخامس

قوله: **(وأما الثالث فنوع تأويل وحمل اللفظ العام على صورة واحدة)**.

ش: **أقول**: لما قال المعترض: «إن التوعد وقع على ترك سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين»، وقال ــ أيضاً ــ: «إن التوعد قد لحق جميع المؤمنين إلى قيام الساعة وأهل العصر ليسوا كل المؤمنين» ــ أجيب عن هذين الاعتراضين بأن هذا كله **حمل** لفظ «المؤمنين» الوارد في الآية المستدل بها على حجية الإجماع على صورة واحدة، وهذا تأويل لا دليل عليه، والتأويل الذي لا دليل عليه باطل. قلت: أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عن الاعتراضين بجواب واحد، وهذا سائغ، ويمكن أن يجاب عن الاعتراض الرابع بأن يقال: إن الإيمان والتصديق له أدلة تخصه، فلا يحتاج إلى اتباع سبيل المؤمنين، فلا معنى لإيجاب اتباعهم، ويجاب عن الاعتراض الخامس وهو قولهم: «قد لحق جميع المؤمنين وأهل العصر ليسوا كل

المؤمن» ـ بأن يقال: إن المقصود بلفظ: «المؤمنين» الوارد في الآية هم أهل العصر الذي حدثت فيه الحادثة ـ كما قلنا ـ في تعريف الإجماع السابق الذكر؛ وذلك لأن المقصود من قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ ﴾ [النساء: ١١٥]، إنما هو الزجر عن مخالفة المؤمنين والحث على متابعتهم وعدم الخروج عنهم، وذلك غير متصور عند حمل المؤمنين على كل من آمن إلى قيام الساعة؛ إذ لا زجر ولا حث في يوم القيامة.

* * *

الجواب عن الاعتراض السادس

قوله: **(وأما الرابع فإن مطلق الاحتمال لا يؤثر في نفس كونه من الأدلة الأصلية؛ إذ ما من دليل إلاَّ ويتطرق إليه الاحتمال؛ فإن النص يحتمل أن يكون منسوخاً، والعام يجوز أن يكون مخصوصاً، وهذا وشبهه لم يمنع كونه من الأصول كذا هاهنا).**

ش: **أقول**: لما قال المعترض: «على فرض أنه لم يرد شيء من تلك الاعتراضات غير أنه لا ينقطع الاحتمال، والإجماع لا يثبت بالظن»، أجيب عن ذلك بأن: مطلق الاحتمال العقلي المجرد عن الدليل لا يؤثر في الإجماع من حيث كونه دليلاً من الأدلة الأصلية؛ لأننا لو فتحنا هذا الباب وقبلنا أي احتمال عقلي لا دليل عليه للزم من ذلك التشكيك في جميع الأدلة الشرعية؛ لأنه لا يوجد دليل من تلك الأدلة إلاَّ ويتطرق إليه الاحتمال.

فمثلاً: النص يحتمل أن يكون منسوخاً بنص آخر. ومع ذلك لا يمكن أن نترك العمل بذلك النص من أجل ذلك الاحتمال الذي قد يثبت؛ وقد لا يثبت، فهذا الاحتمال وإن كان جائزاً لا يمنع كون النص يبقى أصلاً من الأصول التي يُستدل بها على إثبات الأحكام الشرعية.

وكذلك اللفظ العام يحتمل أن يكون مخصوصاً بأي مخصص من المخصصات، ومع ذلك لا يمكن أن نترك العمل باللفظ العام من أجل ذلك الاحتمال الذي قد يثبت وقد لا يثبت، فهذا الاحتمال وإن كان سائغاً لا يمنع من بقاء اللفظ العام أصلاً من الأصول التي يستدل بها.

تنبيه: ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد اقتصر على الاستدلال بهذه الآية ــ أعني قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ . . .﴾ [النساء: ١١٥] ــ من الكتاب على حجية الإجماع، وهناك آيات كثيرة دلَّت على أن الإجماع حجة، منها:

أولاً: قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

فهنا قد وصف الأمة بأنهم أمة وسطاً، والوسط: الخيار العدل، يدل على ذلك النقل، قال تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ﴾ [القلم: ٢٨]، أي: قال أعدلهم، وقال الشاعر أبو نخيلة ــ يعمر بن زائدة ــ:

هم وسط يرضى الإله بحكمهم ... إذا نزلت إحدى الليالي بمعظم

أي: هم عدول.

وجه الدلالة من الآية على حجية الإجماع: أن الله ــ سبحانه ــ عدلهم وجعلهم حجة على الناس في قبول أقوالهم كما جعل الرسول حجة علينا في قبول قوله علينا، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى كون أقوالهم حجة على غيرهم.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن﴾ [النساء: ٥٩].

وجه الاستدلال: أن الله ـ تعالى ـ شرط التنازع في وجوب الرد إلى الكتاب والسنة، وإذا لم يوجد الشرط لا يوجد المشروط، وعليه: إذا لم يوجد التنازع فإن الاتفاق على الحكم يكفي عن الرجوع إلى الكتاب والسنة، وهذا هو معنى الإجماع.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وجه الاستدلال: أن الأمة لا يجوز أن يجمعوا على منكر؛ وذلك لأنه لو جاز أن يجمعوا على منكر لم يكونوا ناهين عن المنكر.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى نهى عن التفرق، ومخالفة الإجماع تفرق فكان منهياً عنه، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى النهي عن مخالفته.

* * *

الدليل الثاني على حجية الإجماع: من السنة

قوله: **(الدليل الثاني: من السنة قول النبي ﷺ «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، وروي: «لا تجتمع على خطأ»، وفي لفظ: «لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على خطأ»، وقال: «ما رآه المسلميون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح»، وقال: «من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه» و «من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية»، وقال: «عليكم بالسواد الأعظم»، وقال: «ثلاث لا يغل عليهن قلب المسلم: إخلاص العمل لله، والمناصحة لولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين» ونهى عن الشذوذ،**

وقال: «من شذ شذ في النار»، وقال: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله»، وقال: «من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»، وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة مشهورة في الصحابة والتابعين لم يدفعها أحد من السلف والخلف).

ش: **أقول**: هذا الدليل الثاني من الأدلة على أن الإجماع حجة، وهو من سنة رسول الله ﷺ.

والسنة أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجة.

وهي أخبار ثابتة، وقد خرجتها في أثناء تحقيقي للروضة، ولا داعي لتكرار ذلك.

وقد رواها عن النبي ﷺ الثقات من الصحابة: كعمر بن الخطاب، وابنه عبد الله، وابن مسعود، وأبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وأبي هريرة، وحذيفة بن اليمان وغيرهم. رواها هؤلاء بروايات مختلفة الألفاظ، متفقة المعنى في الدلالة على عصمة هذه الأمة عن الخطأ والضلالة.

وهي ــ أي: هذه الأخبار والأحاديث ــ وما في معناها مما لا يحصى كثرة لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين لم يدفعها أحد من أئمة النقل من سلف الأمة وخلفها، بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفيها ومعمول بها، ولم ينكرها منكر، ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين، وفروعه.

* * *

وجه دلالة تلك الأحاديث على حجية الإجماع

دلت تلك الأحاديث على حجية الإجماع من طريقين: هما:

الطريق الأول: ادعاء علم الاضطرار

قوله: **(وهي وإن لم تتواتر آحادها حصل لنا بمجموعها العلم الضروري أن النبي ﷺ عظم شأن هذه الأمة، وبين عصمتها عن الخطأ)**.

ش: **أقول**: الطريق الأول ـ من طرق الدلالة من تلك الأخبار على حجية الإجماع ـ: أن كل واحد من تلك الأحاديث وإن كان خبر واحد يجوز تطرق الكذب إليه إلاَّ أنه حصل لنا بمجموعها علماً ضرورياً بأن النبي ﷺ قد عظم شأن هذه الأمة، وأخبر أنها معصومة عن الخطأ.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ: إن هذه الأخبار وإن لم يتواتر كل واحد منها، لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الأمة من الخطأ متواتر؛ لوجوده في هذه الأخبار الكثيرة.

ووجه الاستدلال هذا قوي، وله أمثلة من الواقع.

* * *

المثـال الأول

قوله: **(وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى تصديق شجاعة علي، وسخاء حاتم، وعلم عائشة، وإن لم يكن آحاد الأخبار فيها متواتراً، بل يجوز على كل واحد منها الكذب لو جرَّدنا النظر إليه، ولا يجوز على المجموع)**.

ش: **أقول**: المثال الأول ـ إننا وجدنا علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ، وكرم حاتم الطائي، وعلم عائشة ـ رضي الله عنها ـ وفقه الأئمة الأربعة مع أن الأخبار التي أوردت ذلك أخبار آحاد يجوز الكذب على كل

واحد منها لو جردنا النظر إليه، لكن لا يجوز الكذب لو نظرنا إلى مجموع تلك الأخبار؛ لأنها قد نزلت منزلة المتواتر، والمتواتر يفيدنا علماً ضرورياً.

فكذلك تلك الأحاديث التي أثبتت عصمة الأمة عن الخطأ فإنها أخبار آحاد، إلاّ أنه بمجموعها حصل العلم الضروري على أن الأمة معصومة.

* * *

المثال الثاني

قوله: **(ويشبه ذلك ما يحصل العلم فيه بمجموع قرائن آحادها لا ينفك عن الاحتمال، ويحصل بمجموعها العلم الضروري).**

ش: **أقول**: المثال الثاني: أنه لو وقعت واقعة كأن نجد رجلاً مقتولاً داخل المنزل، ورأينا شخصاً قريباً من المنزل، وهو ملطخ بالدماء، ومعه سكين، وظهر عليه علامات الخوف.

فلو نظرنا إلى كل قرينة بمفردها فإننا لا نجزم بأنه هو القاتل، بل يحتمل أنه القاتل، ويحتمل أن القاتل غيره، ولكن لو نظرنا إلى مجموع تلك القرائن لحصل لنا العلم الضروري بأنه هو القاتل.

فكذلك تلك الأحاديث لو نظرنا إلى كل حديث بمفرده لم يفد عصمة الأمة عن الخطأ، لكن لما نظرنا إليها جميعاً حصل بمجموعها العلم الضروري بأن الأمة معصومة عن الخطأ.

* * *

الطريق الثاني: ادعاء علم الاستدلال

نحن لا ندعي في هذا الطريق العلم الضروري بأن الرسول ﷺ عظم

شأن هذه الأمة، وأخبر بأنها معصومة عن الخطأ، بل ندعي فيه علم الاستدلال. وهذا الطريق يتكون من وجهين:

* * *

الوجـه الأول

قوله: (**ومن وجه آخر هو: أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الإجماع، ولا يظهر أحد خلافاً إلى زمن النظام، ويستحيل في مطرد العادة، ومستقرها توافق الأمم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصمته مع اختلاف الطباع، وتفاوت المذاهب في الرد والقبول، ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف، وإبداء تردد فيه**).

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من وجهي الاستدلال بتلك الأخبار على حجية الإجماع ــ : أن تلك الأحاديث الآحادية لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم، وقد تمسكوا بها فيما بينهم في إثبات الإجماع من غير خلاف فيها، ولا نكير إلى زمان وجود المخالفين كالنظام وغيره.

والعادة قد اطردت وجرت بإحالة اجتماع الخلق الكثير، والجم الغفير والأمم العظيمة مع تكرر الأزمان، واختلاف العصور على الاحتجاج بما لا أصل له في إثبات أصل من أصول الشريعة وهو الإجماع من غير أن ينبه أحد على فساده وإبطاله وإظهار النكير فيه مع اختلاف هؤلاء الخلق في طباعهم، وهممهم، ودواعيهم، وتفاوت مذاهبهم في قبول الأشياء وردها.

لا سيما وأننا نعلم أنه ما من حكم قد ثبت بخبر الواحد إلاَّ وقد حصل فيه خلاف وتردد فيه بعضهم.

فكون هذا الجم الغفير من الصحابة والتابعين ـ على اختلاف أعصارهم ومذاهبهم ـ لم يختلفوا في استدلالهم بتلك الأحاديث على ثبوت الإجماع، ولم يوجد فيما يستدل به عليه نكير يدل دلالة واضحة على صحة الاحتجاج بتلك الأحاديث على حجية الإجماع.

وقلنا ذلك لأن الإجماع من أعظم أصول الدين، فلو وجد من ينكر شيئاً من ذلك لاشتهر ذلك فيما بينهم وعظم الخلاف فيه كاشتهار خلافهم فيما هو دونه من مسائل الفروع مثل: اختلافهم في مسألة الجد والأخوة، ومسألة التحريم، وحد الخمر، ومسألة دية الجنين، وغيرها، ولو كان كذلك لكانت العادة تحيل عدم نقله، بل كان نقله أولى من نقل مسائل الفروع المختلف فيها، بل أولى من نقل خلاف النظام في ذلك مع خفائه وقلة الاعتبار بقوله.

* * *

الوجه الثاني

قوله: **(ومن وجه آخر وهو: أن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به، وهو: الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله وسنة رسوله، ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفعون به الكتاب المقطوع به إلاَّ إذا استند إلى مستند مقطوع به، أما رفع المقطوع به بما ليس بمقطوع فليس معلوماً حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل: كيف ترفعون الكتاب القاطع بإجماع مستنده إلى خبر غير معلوم الصحة؟ وكيف يذهل عنه جميع الأمة إلى زمن النظام فيختص بالتنبه له؟ وهذا وجه الاستدلال)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من وجهي الاستدلال بتلك الأخبار على حجية الإجماع ـ : أن الذين احتجوا بتلك الأخبار الآحادية أثبتوا بها أصلاً

مقطوعاً به وهو: الإجماع، الذي يقدم في الاستدلال على النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة.

والعادة تحيل أن يُسلم لخبر يرفع به النص القاطع من كتاب الله وسنة رسوله إلاَّ إذا كان مستنداً إلى مستند مقطوع به وهو مجموع تلك الأخبار الآحادية؛ حيث أفادتنا القطع بأن الأمة لا تجتمع على خطأ.

فأما رفع المقطوع به ـ كالكتاب والسنة المتواترة ـ بما ليس بمقطوع فهذا ليس معلوماً ولا يمكن أن يقوله عاقل.

وقلنا ذلك حتى لا يأتي شخص ويقول ـ متعجباً ـ : «كيف ترفعون النص القاطع من كتاب وسنة متواترة بإجماع مستنده إلى خبر الواحد الذي هو غير معلوم الصحة؟!

ويقول ـ أيضاً ـ : كيف يذهل ويغفل عن هذا السؤال جميع الأمة إلى أن أتى زمن النظام فتنبه له واختص به دون غيره ممن سبقه.

فثبت أنه لم يرفع القاطع إلاَّ بقاطع أقوى منه وهو الإجماع الذي ثبت بقاطع وهو التواتر المعنوي لتلك الأحاديث الآحادية.

هذا وجه الاستدلال من تلك الأحاديث الآحادية على حجية الإجماع.

تنبيه: أوجه الاستدلال من تلك الأحاديث على حجية الإجماع لم يسلم أي منها من اعتراضات، ذكر ذلك أكثر الأصوليين مع الجواب عنها في كتبهم وأطال بعضهم فيها.

تنبيه آخر: قيل: حجية الإجماع ثبتت بالنص كما سبق ولا يجوز ثبوته من جهة العقل؛ لأن العدد الكثير وإن بعد في العقل اجتماعهم على الكذب فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ كاجتماع الكفار على جحد نبوة محمد ﷺ.

ولا تثبت حجيته عن طريق الإجماع؛ لأن الشيء لا يثبت بنفسه.

ولا تثبت حجيته عن طريق خبر الواحد والقياس لأنهما ظنيان، ولا يثبت القطعي وهو الإجماع بالظني وهو القياس وخبر الواحد.

وبعضهم: ذكر أن السمع والعقل دلاَّ عليه.

والحق أن حجية الإجماع ثبتت بالنص من الكتاب والسنة، والعقل مؤكد له، وهو: أن العادة تحيل اجتماع الأمة على الخطأ، وأن النصوص شهدت بعصمتهم فلا يقولون إلاَّ حقاً سواء استندوا في قولهم إلى قاطع، أو مظنون.

تنبيه ثالث: هناك فرق قد أنكروا الإجماع غير النظام واختلفوا في دليلهم على هذا الإنكار.

الفرقة الأولى: أكثر الشيعة ــ خاصة الإمامية منهم ــ حيث ذهبوا إلى أنه يجب أن يكون في كل زمان إمام يأمر الناس بالطاعات، ويردهم عن المعاصي، وذلك الإمام لا بد أن يكون معصوماً، وإلاَّ لافتقر إلى إمام آخر، ولزم التسلسل، وإذا كان الإمام معصوماً كان الإجماع حجة؛ لاشتماله على قول الإمام المعصوم؛ لأنه رأس الأمة ورئيسها، لا لكونه إجماعاً. هذا كلام أكثر الشيعة.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: على فرض تسليم هذا الادعاء، لكن الردع إنما يحصل بنصب إمام ظاهر قاهر، وهم يجوزون أن يكون ذلك الإمام خفياً خاملاً، ويجوزون عليه الكذب ــ أيضاً ــ خوفاً وتقية، وذلك كله ينافي العصمة التي لا بد منها للمجمعين.

الفرقة الثانية: طوائف من الخوارج والشيعة ذهبوا إلى إنكار حجية الإجماع بدون تفصيل مستدلين بنصوص كقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فلا يجوز الرد إلى الإجماع، وقوله: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩]، وذلك يدل على عدم الحاجة إلى الإجماع، وكحديث معاذ: حيث إن النبي ﷺ أقره على الاستدلال بالكتاب والسنة فقط، ولو كان الإجماع دليلاً لما ساغ ذلك مع الحاجة إليه. واستدلوا بغير ذلك مما في معنى المذكور.

* * *

الجواب عن ذلك

يقال في الجواب عن استدلالهم بتلك النصوص وغيرها مما في معناها: إن الرد إلى الإجماع رد إلى الله وإلى رسوله؛ لأن الإجماع لا بد له من مستند، ولا مستند صحيح إلاَّ الأدلة الشرعية وكل الأدلة الشرعية المتفق عليها والمختلف فيها ترجع إلى الكتاب والسنة ولا تخرج عنهما، وإن خرجت عنهما فلا يسمى الخارج عنهما دليلاً شرعياً. والله أعلم.

* * *

هل يشترط في أهل الإجماع بلوغ حد التواتر؟

لقد اختلف في اشتراط عدد التواتر في الإجماع، وإليك بيان ذلك:

أما من استدل على كون الإجماع حجة بدلالة العقل وهو: أن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطأ كإمام الحرمين ومن تبعه فهؤلاء قد اشترطوا بلوغ عدد التواتر في أهل الإجماع؛ لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر.

أما من استدل على كون الإجماع حجة بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة ــ كما فعل ابن قدامة وجمهور الأصوليين ــ فقد اختلف هؤلاء على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: ولا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر)**.

ش: **أقول**: هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين، وهو مطلق عندهم، أي: سواء بلغوا حد التواتر أو لم يبلغوا ذلك.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(لأن الحجة في قولهم؛ لصيانة الأمة عن الخطأ بالأدلة المذكورة، فإذا لم يكن على الأرض مسلم سواهم فهم على الحق يقيناً؛ صيانة لهم عن الاتفاق على الخطأ)**.

ش: **أقول**: استدل الجمهور على أنه لا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر بقولهم: إنه لا طريق إلى إثبات الإجماع سوى الأدلة النقلية من الكتاب والسنة ــ كما سبق ــ وبناء على هذا فإنه مهما كان عدد الإجماع أنقص من عدد التواتر صدق عليهم لفظ «الأمة» ولفظ «المؤمنين»، فإذا قالوا قولاً كانت الحجة في قولهم؛ لأن الأدلة السمعية موجبة لعصمتهم عن الخطأ عليهم، فإذا لم يكن على وجه الأرض مسلم سوى هؤلاء القائلين فهم على الحق قطعاً ــ مهما بلغوا ــ فيجب اتباعهم؛ صيانة لهم عن الاتفاق على الخطأ.

* * *

المذهب الثاني

لم يذكره ابن قدامة هنا، وهو:

أنه يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر.

واستدلوا على ذلك الاشتراط بقولهم: إنه إذا نقص عددهم فنحن لا نعلم إيمانهم بقولهم فضلاً عن غيره.

وهذا باطل؛ لأنا لا نعلم إيمانهم بقولهم، بل نعلمه بقوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله، وحتى يظهر الدجال»، فإذا لم يكن على وجه الأرض مسلم سواهم فهم على الحق.

ولأن أمة محمد ﷺ: من آمن بمحمد ﷺ ظاهراً، ونحن لم نتعبد بالباطن؛ لأنه لا يمكن الوقوف عليه، وإذا ظهر أنا متعبدون باتباعهم فيجوز أن يستدل بهذا على صدقهم؛ لأن الله لا يتعبدنا باتباع الكاذب والاقتداء به.

* * *

المعتبر قوله في الإجماع

قوله: (**فصل ولا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع**).

ش: **أقول**: لقد أجمع العلماء على أن كل شخص قد توفرت فيه شروط المجتهد وأصبح مقبول الفتوى فهو من علماء العصر قطعاً ولا بد من اعتبار قوله وموافقته في الإجماع، وهذا قد أشار إليه ابن قدامة ـ رحمه الله ـ في تعريفه للإجماع حينما قال: «الإجماع في الشرع: اتفاق علماء العصر من أمة محمد. . .»، وقد فسرنا هناك «علماء العصر» بالمجتهدين وهذا يؤكد ما قلناه هناك.

* * *

الصبيان والمجانين لا يعتد بقولهم في الإجماع

قوله: **(وأنه لا يعتد بقول الصبيان والمجانين)**.

ش: **أقول**: لقد أجمع العلماء على أن الصبيان والمجانين لا يعتد بقولهم في الإجماع؛ لأنهم وإن كانوا من الأمة فنعلم أنه عليه السلام ما أراد بقوله: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» إلاَّ من يتصور منه الوفاق والخلاف في مسألة شرعية بعد فهمها والتفكر في أدلتها، وهذا يخرج الصبيان والمجانين لأنهم لا يدركون الأشياء على حقيقتها.

تنبيه: قد سبق بيان المقصود بالصبي والمجنون في باب التكليف وشروطه من هذا الشرح.

* * *

العوام من المسلمين هل يعتبر قولهم في الإجماع؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فأما العوام فلا يعتبر قولهم عند الأكثرين)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه لا يعتبر موافقة العوام في انعقاد الإجماع ولا تعتبر مخالفتهم مطلقاً.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال قوم: يُعتبر قولهم)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن موافقة العوام تعتبر في انعقاد الإجماع وتعتبر مخالفتهم مطلقاً.

مال إلى هذا المذهب القاضي أبو بكر الباقلاني، وحكي عن بعض المتكلمين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لدخولهم في اسم المؤمنين، ولفظ الأمة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن قول العوام معتبر في انعقاد الإجماع بقولهم: إن العام يدخل في عموم لفظ «المؤمنين» الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، وهي الآية المستدل بها على حجية الإجماع كما سبق.

وكذلك العامي يدخل في عموم لفظ «الأمة» الوارد في قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» المستدل به مع غيره مما في معناه على أن الأمة معصومة وأنها لا تجتمع على خطأ.

وبناء عليه: فلا يمكن إخراج العامي من هذين اللفظين وهما: «المؤمنين» و «الأمة» بدون دليل صحيح.

ولذلك نعتبر قول العامي كغيره من الأمة في انعقاد الإجماع.

يؤيد ذلك: أن قول الأمة إنما كان حجة نظراً لعصمتها عن الخطأ، ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة، وإذا كان كذلك فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض؛ لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتاً للأفراد.

بيان عدم صحة المذهب الثاني

قوله: (**وهذا القول يرجع إلى إبطال الإجماع**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني غير صحيح؛ لأنه يؤدي ويفضي إلى إبطال دليل الإجماع كله.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: (**إذ لا يتصور قول الأمة كلهم في حادثة واحدة، وإن تصور فمن الذي ينقل قول جميعهم مع كثرتهم وتفرقهم في البوادي والقرى والأمصار**).

ش: **أقول**: إن المذهب الثاني يؤدي إلى تعطيل دليل شرعي يعتبر من أهم الأدلة وهو: الإجماع، وذلك لأنه لا يمكن أن يتصور عاقل ــ ولو مجرد تصور ــ أن جميع الأمة: العلماء والعوام يتفقون كلهم على قول واحد في حادثة واحدة.

ثم لو فرضنا ــ مجرد فرض ــ تصور اجتماع جميع الأمة على قول واحد في حادثة واحدة فمن الذي يقوم بنقل هذا القول وجمعه من كل فرد من أفراد الأمة مع كثرة هؤلاء الأفراد وتفرقهم في مدن وقرى وبوادي ووديان العالم الإسلامي؟ هذا مستحيل.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول: وهم الجمهور

لما بين الجمهور أن اعتبار قول العوام في انعقاد الإجماع ــ وهو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني ــ يؤدي إلى إبطال دليل الإجماع كله

وعدم تصوره، وشرعوا في بيان أدلتهم على صحة مذهبهم، فذكروا عدة أدلة على ذلك فقالوا:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (**ولأن العامي ليس له آلة هذا الشأن، فهو كالصبي في نقصان الآلة**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من الأدلة على عدم اعتبار قول العامي في انعقاد الإجماع ـ: قياس العامي على الصبي. بيانه:

إن العلماء أجمعوا على أن الصبي لا يعتقد بقوله في انعقاد الإجماع، فكذلك العامي ولا فرق بينهما، والجامع بينهما: أن الإجماع قائم على الاجتهاد ومستند إلى الاستدلال؛ لأن إثبات الأحكام من غير دليل محال، وكلاً من الصبي والعامي لا يملك هذه الآلة وهي: النظر والاستدلال، والأهلية لطلب الصواب، فيكون العامي ناقص الأهلية في هذا الشأن فكيف يساوي مع كاملي الأهلية وهم المجتهدون؟! هذا لا يمكن.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (**ولا يفهم من عصمة الأمة عن الخطأ إلاَّ عصمة من تتصور منه الإصابة لأهليته**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة عدم اعتبار العامي في انعقاد الإجماع ـ: أن الرسول ﷺ لما بين أن الأمة معصومة عن الخطأ بقوله: «لا تجتمع أمتي على خطأ» وغيره من الأحاديث مما في معناه لا يفهم من

ذلك إلاَّعصمة العلماء المجتهدين الذين تتصور منهم إصابة الحكم الشرعي الصحيح؛ نظراً لأهليته ومعرفته للاستدلال، أما العامي فلا يتصور ثبوت عصمة الاستدلال في حقه، وبالتالي لا يتصور منه الإصابة؛ لأنه يقول الحكم من غير دليل؛ نظراً لأنه ليس من أهل الاستدلال.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(ولأن العامي إذا قال قولاً علم أنه يقوله عن جهل، وليس يدري عما يقول)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من الأدلة على عدم اعتبار العامي في انعقاد الإجماع ــ : أن العامي إذا قال قولاً أو رأى رأياً في مسألة فقهية فإن كل عاقل يعلم أن هذا العامي قال ذلك عن جهل في الاستدلال والنظر، وأنه لا يدري ما معنى قوله.

بمعنى: أنه قال هذا القول عن غير دليل، والقول بلا دليل خطأ مقطوع، والمقطوع بخطئه لا تأثير لموافقته ولا لمخالفته.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: **(ولهذا انعقد الإجماع على أنه يعصي بمخالفة العلماء، ويحرم عليه ذلك، ولذلك ذم النبـي ﷺ الرؤساء الجهال الذين أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا، وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المراجعة للعلماء، وتحريم الفتوى بالجهل والهوى)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ من الأدلة على عدم اعتبار العامي في انعقاد الإجماع ــ : أن العلماء أجمعوا على أنه يجب على العامي تقليد

المجتهدين من العلماء، ولا يجوز له الانفراد عنهم برأيه، فإذا أجمع العلماء على حكم كان ذلك حكماً لازماً للعوام، فيدخلون فيه تبعاً.

وعليه: فإن العامي يعصي بمخالفة ما أجمع عليه العلماء.

ويدل على عصيانه أمور:

الأول: أن الرسول ﷺ ذم الرؤساء الجهال الذين أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا فقال ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا».

فهنا قد ذم العامي الذي يقول في الدين بغير علم؛ لأنهم بقولهم هذا قد ضلوا هم، وأضلوا غيرهم، فلذلك يجب على العامي تقليد العلماء والمصير إلى أقوالهم، وإذا كان الأمر كذلك فلا تكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه.

الثاني: أن الشارع قد أوجب على العوام ومن في مرتبتهم أن يراجعوا العلماء في أمور دينهم، وحرم عليهم الفتوى لأنفسهم ولغيرهم بالجهل والهوى.

كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

فهنا أمر أن يرد المتنازع فيه إلى أهل الاستنباط وهم العلماء، ولا شك أنهم غير العوام.

وكقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

فهنا أمر غير العلماء ــ وهم العوام ــ بأن يسألوا أهل الذكر وهم العلماء.

تنبيه: بهذه الأدلة الأربعة بان لك الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني ــ وهو: أن العوام يعتبر قولهم في الإجماع؛ لدخولهم في لفظ المؤمنين، والأمة ــ.

وإليك توضيح ذلك:

أن لفظ «المؤمنين» الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ...﴾ [النساء: ١١٥]، ولفظ «الأمة» الوارد في قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ»: مخصوصان بالاتفاق بأن المراد بهما العلماء الذين عندهم الأهلية للإصابة، فهؤلاء هم المعصومون من الخطأ، ويخرج عن ذلك كل من لا أهلية له كالمجانين، والصبيان، والبُله، والعوام، وإن كانوا من جملة المؤمنين والأمة.

تنبيه ثان: حكي مذهب ثالث في المسألة وهو: أنه يعتبر قول العوام في المسائل المشهورة، دون المسائل الخاصة.

تنبيه ثالث: والخلاف في هذه المسألة لفظي؛ حيث إن حاصله يرجع إلى أن المجتهدين إذا أجمعوا هل يصدق أن يقال: «أجمعت الأمة» ويحكم بدخول العوام تبعاً؟ فأصحاب المذهب الثاني كالقاضي أبي بكر يقولون لا يصدق اسم الإجماع وإن كان ذلك لا يقدح في حجيته، وأصحاب المذهب الأول يقولون: يصدق ذلك ويحكم بدخول العوام تبعاً، ويكون حجة.

إذن: الفريقان متفقان على حجية إجماع المجتهدين من علماء المسلمين.

تنبيه رابع: طالب العلم الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد حكمه حكم العامي في أن موافقته لا تعتبر في انعقاد الإجماع. والله أعلم.

* * *

من هم الذين يعتبر قولهم من العلماء في الإجماع؟

لما قلنا: إن العامي لا يعتبر قوله في انعقاد الإجماع؛ لعدم وجود آلة الاستنباط عنده، وجهله التام بالأدلة، وقلنا: إن العلماء المجتهدين هم الذين يعتد بقولهم في انعقاد الإجماع. فما المقصود بالعلماء؟

هل هم جميع العلماء مطلقاً، أم العلماء الذين لهم أثر في معرفة الحكم الشرعي؟

* * *

العالم الذي لا أثر له في معرفة الحكم لا يعتد بقوله في الإجماع

قوله: **(فصل ومن يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم كأهل الكلام، واللغة، والنحو، ودقائق الحساب؛ فهو كالعامي لا يُعتد بخلافه)**.

ش: **أقول**: يشترط في الإجماع في كل فن من الفنون أن يكون فيه قول كل العارفين بذلك في ذلك العصر، دون غيرهم من العلماء الآخرين في فنون أخرى. فمثلاً أي عالم يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم الشرعي مثل أهل الكلام، وأهل اللغة، والنحاة، وأهل الحساب والرياضيات ونحوهم فهؤلاء لا يعتد بوفاقهم ولا بخلافهم في انعقاد الإجماع فهم كالعوام.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(فإن كل أحد عامي بالنسبة إلى ما لم يحصِّل علمه، وإن حصَّل علماً سواه).**

ش: **أقول**: الدليل على أن من سبق من أهل الكلام واللغويين، والنحاة ونحوهم لا يعتد بقولهم في الإجماع على مسألة فقهية: أن هؤلاء لم يحصِّلوا العلم الذي عن طريقه يستطيعون استنباط الحكم الشرعي من أدلته، وإن كانوا علماء في فنهم، فهم كالعوام في حق العلم الشرعي، والعامي ــ كما سبق ــ لا يُعتد بقوله في انعقاد الإجماع.

* * *

حكم قول كل من الأصولي والفقيه والنحوي في الإجماع

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب. من أهمها:

المذهب الأول

قوله: **(فأما الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع، والفقيه الحافظ لأحكام الفروع من غير معرفة له بالأصول، أو النحوي إذا كان الكلام في مسألة تنبني على النحو فلا يعتد بقولهم ــ أيضاً ــ).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العالم بأصول الفقه، دون فروعه، والعالم بالفقه، دون أصوله، والنحوي الذي لا يعرف الأصول ولا الفروع هؤلاء جميعاً لا يعتد بقولهم في انعقاد الإجماع على مسألة فقهية.

بل إن أهل الإجماع عندهم ــ كل من كان عالماً بالأصول والفروع معاً مثل الأئمة الأربعة، ــ أبو حنيفة، ومالك والشافعي وأحمد ــ ومن ساواهم أو قرب من منزلتهم في معرفتهما من علماء السلف والخلف.

تنبيه: من أمثلة المسائل التي تنبني على النحو: مسألة: هل الواجب مسح جميع الرأس أم يجزيء مسح بعضه؟ وهي مبنية على الخلاف في «الباء» الواردة في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦]. هل هي للتبعيض أم هي للإلصاق؟

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال قوم: لا ينعقد الإجماع بدونهما)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الأصولي، والفقيه يُعتد بقولهما في انعقاد الإجماع، ولا يمكن لأي إجماع على حكم شرعي أن ينعقد بدون موافقتهما.

وهذا قول الغزالي في «المستصفى»، وتبعه بعض العلماء.

* * *

حجة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأن الأصولي ــ مثلاً ــ العارف بمدارك الأحكام، وكيفية تلقيها من المفهوم، والمنطوق، وصيغة الأمر، والنهي، والعموم متمكن من درك الأحكام إذا أراد، وإن لم يحفظ الفروع)**.

ش: **أقول**: لقد احتج على أن الأصولي يُعتد بقوله لانعقاد الإجماع: أن الأصولي ــ وهو العالم بأصول الفقه ــ قد توفر فيه آلة الاستنباط لمعرفة الحكم الشرعي لأي حادثة من الحوادث المتجددة؛ حيث إنه عارف ــ تمام المعرفة ــ بالطرق التي يدرك بها الحكم الشرعي على اختلاف تلك الطرق والمدارك، وكيفية دلالتها على الأحكام، وكيفية تلقي الأحكام من المنطوق،

ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة، كما أنه عالم بصيغة الأمر الدالة على الوجوب، والدالة على غيره، وصيغة النهي الدالة على التحريم والدالة على غيره، كما أنه عارف بصيغ العموم المتفق عليها والمختلف فيها، وهو ـ أيضاً ـ عالم بما يعلل به الحكم وما لا يعلل به، والعالم بمقاصد الشارع.

فمن علم هذه الأمور وما يتعلق بها ـ مما هو معلوم من موضوعات أصول الفقه ـ فهو قادر على إيجاد حكم شرعي لكل حادثة من النوازل، وإن لم يحفظ جميع جزئيات الفروع الفقهية.

فلا يشترط فيمن ينعقد به الإجماع حفظ الفروع، يدل على ذلك دليلان:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(وآية ذلك: أن العباس، وطلحة، والزبير، ونظرائهم ممن لم ينصب نفسه للفتيا نصب العبادلة، وزيد بن ثابت، ومعاذ يعتد بخلافهم. وكيف لا وهم يصلحون للإمامة العظمى، وقد سُمِّي بعضهم في الشورى! ولم يكونوا يحفظون الفروع، بل لم تكن الفروع موضوعة بعد، لكن عرفوا الكتاب والسنة، وكانوا أهلاً لفهمهما)**.

ش: أقول: الدليل الأول ـ على أنه لا يشترط في أهل الإجماع أن يكونوا حافظين للفروع الفقهية ـ: أن بعض الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ ممن لم يكونوا من أهل الفتوى ولم ينصبوا أنفسهم لذلك: كالعباس بن عبد المطلب، وطلحة بن عبيد الله القرشي، والزبير بن العوام، وسعد بن أبـي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، وأبـي عبيدة بن الجراح، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وأمثالهم، كان يعتد بخلافهم ووفاقهم في انعقاد

الإجماع، فلا ينعقد الإجماع بدونهم وهم يتساوون مع أهل الفتوى من الصحابة: كعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وعلي بن أبي طالب، ولم يفرق بين هؤلاء وأولئك في انعقاد الإجماع. مع أن الأولين لم يكونوا حافظين للفروع الفقهية، بل إن هذه الفروع الفقهية لم تكن قد وجدت بهذه الاصطلاحات في زمنهم.

يؤيد ذلك أمران:

أولهما: أن هؤلاء الذين لم يحفظوا الفروع يصلحون للإمامة العظمى، وهي الخلافة، بدليل أن عمر بن الخطاب لما توفي لم يعين أحداً للخلافة كما فعل أبو بكر، ولكنه جعل الخلافة بين الستة الباقين من العشرة المبشرين بالجنة وهم أهل الشورى، وقد سمى عمر من هؤلاء عبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام وغيرهم من الفريق الأول.

ثانيهما: أن هؤلاء الذين لم يحفظوا الفروع أهل لفهم نصوص الكتاب ونصوص السنة، ويعرفون كيف يستنبطون الأحكام الفقهية منهما، ومن هذه صفته فلا يمكن أن ينعقد الإجماع بدونه.

فيقاس على ذلك: كل من عرف كيفية استنباط الأحكام من النصوص الشرعية وما يتصل بذلك، وإن لم يحفظوا كل جزئيات الفروع، فهذا وأمثاله لا بد من اعتبار قوله في انعقاد الإجماع.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق مسائل الحيض والوصايا، فأصل هذه الفروع لهذه الدقائق)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني: ــ على أنه لا يشترط في أهل الإجماع أن يكونوا حافظين للفروع ــ أن الحافظ للفروع يحتمل أن يفوته حفظ الجزئيات الدقيقة لفروع مسائل الحيض، أو دقائق مسائل الوصايا، أو النفقات، أو الحدود أو دقائق أي باب من أبواب الفقه، فإن أصل هذه الفروع يكون لهذه الدقائق فلا يشترط حفظها فهي تعتبر جزئيات ذلك الأصل.

وبناء عليه: يكون الأصولي العارف بدلالات الألفاظ ــ ونحو ذلك مما ذكر سابقاً: ــ أولى بالاعتداد بقوله من الفقيه المبرز الذي يقرب من مرتبة الأصولي حيث تتوفر عنده الآلة التي بها يُستنبط الحكم الشرعي.

فينبغي أن يُعتد بخلاف الأصولي والفقيه؛ لأنهما ذوا آلة للاستنباط في الجملة، ولأنهما قد بلغا درجة الاجتهاد وإن لم يكونا قد اشتهرا بالفتوى.

* * *

حجة أصحاب المذهب الأول

قوله: (**ولنا: أن من لا يعرف الأحكام لا يعرف النظير فيقيس عليه، ومن يعرف كيفية الاستنباط مع عدم معرفته ما يستنبط منه لا يمكنه الاستنباط، وكذلك من يعرف النصوص، ولا يدري كيف يتلقى الأحكام منها كيف يمكنه تعرف الأحكام؟**).

ش: **أقول**: احتج أصحاب المذهب الأول ــ على أن الأصولي الذي لا يعرف الفروع، والفقيه الذي لا يعرف الأصول لا يعتد بقولهما في الإجماع ــ بقولهم: إن هذين الشخصين يعتبران عاميان في حق العلم الذي لا يعلمانه، فكل واحد منهما يجهل ما يعلمه الآخر، والجاهل لا يعتد بقوله في الإجماع.

فمثلاً: الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الأحكام الشرعية ويجهلها فإن

هذا لا يمكنه معرفة النظير والشبيه فيقيس عليه نظيره وكل ما يشبهه.

وكذلك الذي يعرف طريقة وكيفية استنباط الأحكام من الأدلة لا يمكنه أن يستنبط شيئاً إذا كان جاهلاً للنصوص التي يستنبط منها.

وكذلك من يعرف النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، ولكنه يجهل طرق استنباط الأحكام من تلك النصوص، هذا ــ أيضاً ــ لا يمكنه أن يتعرف على الأحكام الشرعية.

وهكذا بان لك: أن كل واحد منهما جاهل بما يعلمه الآخر فكيف يعتد بقول الجاهل في الإجماع؟! هذا لا يمكن.

* * *

الجواب عما ذكره أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وأما الصحابة الذين ذكروهم فقد كانوا يعلمون أدلة الأحكام، وكيفية الاستنباط، وإنما استغنوا بغيرهم، واكتفوا بمن سواهم. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: لما ذكر أصحاب المذهب الثاني أن الأصولي يعتد بقوله في انعقاد الإجماع، ويقاس عليه الفقيه المبرز الذي يقول ما يقول عن دليل، وذكر هؤلاء: أنه لا يشترط حفظ الفروع، بل يكفي أن يعلم الكتاب والسنة وكيفية الاستنباط منهما الأحكام. وأيد هؤلاء كلامهم هذا بأنه يوجد عدد من الصحابة: كالعباس، وطلحة، والزبير، وأبي عبيدة يعتد بخلافهم في انعقاد الإجماع، مع أنهم لا يحفظون الفروع.

لما قال أصحاب المذهب الثاني ذلك: أجاب أصحاب المذهب الأول عنه بأن الصحابة المذكورين كانوا من أهل الإجماع فقد كانوا يعرفون أدلة الأحكام النقلية ويعرفون ــ أيضاً ــ طريقة وكيفية استنباط الأحكام منها.

فإن قيل: لم يرد ذكرهم فيمن استنبطوا من الصحابة كعبد الله بن عباس، وعلي ونحوهم.

نقول: إن هؤلاء ـ أعني الذين لم يشتهر عنهم أنهم من أهل الفتوى كالعباس وطلحة والزبير ونحوهم ـ استغنوا في الفتوى بغيرهم من المشهورين من الصحابة، واكتفوا بهم، ولم يشتهروا كما اشتهر سواهم من الصحابة. والله أعلم.

تنبيه: في المسألة أربعة مذاهب، هي:

الأول: أنه لا يعتد بقول الأصولي، الذي لا يعرف الفروع، ولا يعتد بقول الفقيه الذي لا يعرف الأصول في انعقاد الإجماع، وهو مذهب كثير من العلماء ومنهم ابن قدامة هنا.

الثاني: أنه يعتد بقولهما معاً في انعقاد الإجماع، ولا يمكن أن ينعقد أي إجماع بدونهما، وهو ما اختاره بعض العلماء كالغزالي، وهذان المذهبان قد ذكرا فيما سبق، وأدلة كل واحد منهما.

الثالث: أنه يعتد بقول الأصولي في الفقه، دون الفقيه في الأصول؛ لأن الأصولي أقرب إلى مقصود الاجتهاد، دون عكسه، وهو اختيار بعض العلماء: منهم القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والقاضي عبد الوهاب المالكي، وتاج الدين ابن السبكي، وأبي عبد الله المحلي.

الرابع: عكس الثالث: وهو أنه يُعتد بقول الفقيه، دون الأصولي؛ نظراً لعلم الفقيه بفروع الشريعة، وأنه يحفظها، دون الأصولي الذي لا يحفظ تفاصيل الفروع.

والراجح عندي: هو المذهب الثاني، وهو: أنه يعتد بقول كل من

الأصوليين والفقهاء، ولا يمكن أن ينعقد الإجماع بدونهما معاً؛ لما في كل من الطائفتين من الأهلية المناسبة للفئتين؛ لتلازم العلمين ـ كما بينا ذلك فيما سبق ـ .

وأما ما ذكره أصحاب المذهب الأول من أن العارف للاستنباط قد لا يعرف ما يستنبط منه، أو بالعكس: فإن هذا الكلام مجرد افتراض، لا دليل عليه، وهو خلاف الواقع.

* * *

هذه المسألة اجتهادية

قوله: **(فإن قيل: فهذه المسألة اجتهادية أم قطعية؟ قلنا: اجتهادية، فمتى جوزنا أن يكون قول واحد من هؤلاء معتبراً فخالف لم يبق الإجماع حجة قاطعة)**.

ش: **أقول**: مسألة الخلاف في دخول الأصولي الذي لا يعرف الفروع، ودخول الفقيه الذي لا يعرف الأصول مسألة اجتهادية؛ لأننا إذا جوزنا أن يكون قول واحد من الأصوليين، أو الفقهاء معتبراً في انعقاد الإجماع فأعلن هذا الأصولي، أو هذا الفقيه مخالفته لذلك الإجماع صار الإجماع مشكوكاً فيه عند مخالفته فلا يصير حجة قاطعة، إنما يكون حجة قاطعة إذا لم يخالف هؤلاء أو واحد منهم. والله أعلم.

* * *

الكافر المجتهد لا يعتد بقوله في الإجماع

قوله: **(فصل: ولا يعتد في الإجماع بقول كافر سواء كان بتأويل، أو بغير تأويل)**.

ش: **أقول**: الكافر المجتهد: قسمان:

الأول: كافر غير متأول، وهو المعاند، وهو الكافر الأصلي، وهم اليهود والنصارى والمرتدون عن الإسلام.

الثاني: كافر متأول، وهو الذي كُفِّر بسبب بدعة أو شبهة، مثل الخوارج، والجهمية ونحوهم.

فإن هذين الكافرين لا يعتد بقولهما مطلقاً عند ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا وبعض العلماء.

والدليل على ذلك:

أن الكافر غير المتأول لا يعتد بقوله في الإجماع؛ لأنه لا يدخل في عموم لفظ «المؤمنين» الوارد في الآية، ولا يدخل في عموم لفظ «الأمة» الوارد في الحديث، فلا يدخل في الأمة المشهود لهم في العصمة.

أما الكافر المتأول فلا يعتد بقوله في الإجماع؛ قياساً على الكافر غير المتأول ــ وهو الكافر الأصلي ــ بجامع الكفر في كل منهما وإن لم يعلم هو كفر نفسه.

وعلى هذا فلو خالف في مسألة فرعية، وبقي مصراً على المخالفة حتى تاب عن بدعته، فلا أثر لمخالفته، لانعقاد وإجماع جميع مجتهدي الأمة الإسلامية قبل توبته، كما لو أسلم ثم خالف.

وذهب بعض العلماء إلى أن المكفر بارتكاب بدعة لا يعتد بقوله عند مكفره بارتكاب تلك البدعة، وأما من لم يكفره فهو عنده من المبتدعة المحكوم بفسقهم، والفاسق اختلف في اعتبار قوله في الإجماع ــ كما سيأتي ــ .

* * *

الفاسق المجتهد هل يعتد بقوله في الإجماع؟

قوله: **(فأما الفاسق باعتقاد، أو فعل)**.

ش: **أقول**: الفاسق المجتهد، قسمان:

الأول: فاسق بسبب الاعتقاد، مثل: المعتزلي، والرافضي والأباضي ونحوهم.

الثاني: فاسق بسبب فعل وعمل: كالزاني، والسارق، وشارب الخمر، والقاتل ونحوهم.

فهذان قد اختلف هل يعتد بقولهما في الإجماع أو لا؟ على هذاهب:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فقال القاضي: لا يعتد بهم، وهو قول جماعة)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه لا يعتد بقول الفاسق في الإجماع مطلقاً: أي سواء كان فسقه من جهة الاعتقاد، أو من جهة العمل والفعل.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء، منهم: القاضي أبو يعلى في «العدة» وذكر أن هذا الرأي مستقرأ من كلام الإمام أحمد ـ كقوله في رواية بكر بن محمد عن أبيه ـ : «لا يشهد عندي رجل، ليس هو عندي بعدل، وكيف أجوز حكمه؟!».

قال القاضي في «العدة»: «يعني الجهمي». اهـ.

قلت: إن الجهمي عند الإمام أحمد كافر، كما جاء في كتاب «مسائل الإمام أحمد»، وإذا كان الجهمي عنده كافراً فهو لم يعتد بقوله؛ لكفره لا لفسقه.

وذهب إلى هذا المذهب من الحنابلة ابن عقيل، وكثير من الحنفية: منهم الجصاص، والجرجاني، واختاره الأستاذ أبو منصور حيث قال: «قال أهل السنة: لا يعتبر في الإجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة، ولا اعتبار بخلاف هؤلاء المبتدعة في الفقه، وإن اعتبر في الكلام هكذا روى أشهب عن الإمام مالك، ورواه العباس بن الوليد عن الإمام الأوزاعي، ورواه أبو سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن، وذكر أبو ثور في منثوراته أن ذلك قول أئمة أهل الحديث».

وحكي هذا المذهب عن عامة الفقهاء والمتكلمين.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة، منها:

الدليل الأول

قوله: (لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي: عدولاً، **وهذا غير عدل فلا تقبل روايته، ولا شهادته، ولا قوله في الإجماع**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على أن الفاسق مطلقاً لا يعتد بقوله بالإجماع ــ: النص، وهو قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ جعل الأمة شهداء على الناس، وحجة عليهم فيما يشهدون به؛ لكونهم وسطاً، والوسط في اللغة: هو العدل ــ كما بيناه فيما سبق ــ فلما لم يكن الفاسق متصفاً بهذه الصفة ــ وهي العدالة ــ لم

يجز أن يكـون مـن الشهداء عـلى الناس، فلا يعتد بقوله في الإجماع، ولا في الشهادة ولا في الرواية؛ حيـث لا يقبـل منه أي شيء؛ لأنه متهم في دينه.

* * *

الدليـل الثانــي

قوله: **(ولأنه لا يقبل قوله منفرداً، فكذلك مع غيره)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أنه لا يعتد بقول الفاسق في الإجماع ـ: أن الفاسق لا يقبل قوله ولا يقلد في فتوى وهو منفرد؛ نظراً لفسقه، واتهامه في الدين جعله غير مؤتمن، فيقاس على ذلك أنه لا يقبل قوله مع الجماعة ولا فرق؛ حيث إن الاتهام لا زال موجوداً.

* * *

المذهــب الثانــي

قوله: **(وقال أبو الخطاب: يُعتد بهم)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الفساق يُعتد بأقوالهم في الإجماع.

ذهب إلى ذلك أبو الخطاب في «التمهيد»، وإمام الحرمين في «البرهان»، وأبو إسحاق الإسفراييني، وأبو إسحاق الشيرازي، والغزالي، والآمدي.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لدخولهم في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ»...)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن الفساق يعتد بقولهم في الإجماع: إن الفساق يدخلون في عموم لفظ «المؤمنين» الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، ويدخلون ــ أيضاً ــ في عموم لفظ «الأمة» الوارد في قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ».

فهذان اللفظان ــ أعني المؤمنين والأمة ــ يشملان الفاسق، ويخرجان الكافر.

غاية ما هنالك أن يكون فاسقاً، وفسقه غير مخل بأهلية الاجتهاد، والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده الصدق كإخبار غيره من المجتهدين.

ويعرف صدقه بقرائن أحواله في مباحثاته، وفلتات لسانه، وإذا علم صدقه، وهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين.

تنبيه: في المسألة مذاهب:

الأول: أن الفاسق لا يعتد بقوله في الإجماع مطلقاً وهو ما ذهب إليه أبو يعلى كما سبق.

الثاني: أن الفاسق يعتد بقوله في الإجماع مطلقاً وهو ما ذهب إليه أبو الخطاب، وكثير من الشافعية.

وهذان المذهبان قد سبقا.

الثالث: التفصيل: فإن ذكر مستنداً صالحاً اعتد بقوله في الإجماع، وإن لم يذكر مستنداً صالحاً فلا يعتد بقوله، فإذا بين مآخذه، وكان صالحاً للأخذ به اعتبرناه، وهو قول بعض الشافعية.

الرابع: أن قوله يعتبر في حق نفسه، لا في حق غيره، فإن خالف فلا يكون الإجماع حجة عليه.

والراجح عندي هو المذهب الأول؛ وهو: أنه لا يعتد بقول الفاسق في الإجماع مطلقاً؛ لما سبق من التعليل، ولقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥].

وجه الدلالة: أن سبيل أهل الفسق والضلال لم يكن سبيلاً للمؤمنين فلا يؤمر باتباعه.

ولأنه يجوز أن يعصي فيما يعتد به فيه في الإجماع كما يعصي في غيره، وما دام أنه يجوز ذلك فلا يمكن الاعتداد به.

ولأنه إخبار بأمر من أمور الدين فلا يدخل فيه الفاسق مثل أخبار الآحاد.

وأما ما ذكره أصحاب المذهب الثاني من استدلالهم بأن الفاسق يدخل ضمن لفظ «المؤمنين» ولفظ «الأمة»، فيجاب عنه بأن لفظ «المؤمنين» ولفظ «الأمة» قد خُصِّصا بأن المراد بهما: العدول منهم، كما أن المراد بهما: العلماء منهم.

أما المذهب الثالث والرابع فلا دليل عليهما. والله أعلم.

* * *

إذا بلغ التابعي درجة الاجتهاد في عصر الصحابة وخالفهم فهل يعتد بخلافه؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (**فصل: إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة: اعتد بخلافه في الإجماع عند الجمهور، واختاره أبو الخطاب**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن التابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة يعتد بخلافه في إجماعهم، أي: إذا حضر المجتهد من التابعين مع الصحابة في وقت حدوث الحادثة فخالفهم لم ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفته، بل تكون المسألة مختلف فيها.

وقد اختار هذا المذهب أبو الخطاب في («التمهيد»)، وابن عقيل، والقاضي أبو يعلى في بعض كتبه من الحنابلة، وهو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**وقال القاضي، وبعض الشافعية: لا يعتد به**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد، وأدرك عصر الصحابة، فحدثت حادثة وأجمع الصحابة على حكم معين فيها، وخالفهم التابعي في تلك الحادثة في وقت حدوثها، وأثناء نظر الصحابة فيها فإنه لا يعتد بخلاف ذلك التابعي، أي: ينعقد الإجماع بدون ذلك التابعي.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى في «العدة»، وهو مذهب بعض الشافعية كابن برهان، واختاره بعض المالكية كابن خويز منداد.

* * *

مذهب الإمام أحمد

قوله: (وقد أومأ أحمد ــ رحمه الله ــ إلى القولين).

ش: أقول: الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ قد روي عنه ما يفيد موافقته على المذهب الأول، وروي عنه ما يفيد موافقته على المذهب الثاني.

أما الرواية الأولى التي أومأ فيها إلى اختياره للمذهب الأول ــ وهو أن التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة فإنه يعتد بخلافه في إجماع الصحابة، ولا ينعقد الإجماع بدون موافقته ــ فهي رواية ابنه عبد الله، حيث نقل عبد الله عن أبيه أحمد أنه قال: «لا ينظر العبد إلى شعر مولاته، وقال: قد روي عن ابن عباس أنه قال: لا بأس أن ينظر العبد إلى شعر مولاته، وتأول الآية، وقال سعيد: لا تغرنكم هذه الآية التي في سورة النور: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُنَّ﴾ [النور: ٣١] إنما عني بها الإماء لا ينبغي أن ينظر إلى شعرها، وكذلك رواية الحسن بن هارون تؤيد ذلك.

فظاهر هذا: أنه اعتد بقول التابعي وهو سعيد خلافاً على ابن عباس.

أما الرواية الثانية التي أومأ فيها إلى اختياره للمذهب الثاني ــ وهو: أن التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة فإنه لا يعتد بخلافه في إجماع الصحابة، وينعقد إجماعهم بدونه ــ فهي رواية أبي الحارث وقد سأله: إلى أي شيء ذهبت في ترك الصلاة بين التراويح؟ فقال: ضرب عليها عقبة بن عامر ونهى عنها عبادة بن الصامت، فقيل له: يروى عن سعيد والحسن أنهما كانا يريان الصلاة بين التراويح، فقال: أقول لك أصحاب رسول الله وتقول التابعين! وسألة أبو الحارث عن عدد قتلوا رجلاً قال: يقادون به يروي عن عمر وعلي، فقيل له: يروي عن بعض التابعين أنه لا يقتل اثنان بواحد، فقال: ما يصنع بالتابعين؟

وظاهر هذا: أنه لم يعتد بقول التابعي المخالف لقول بعض الصحابة.

قلت: هكذا نقل ذلك أبو يعلى في «العدة»، وأشار إليها أبو الخطاب في «التمهيد»، وذكر ابن قدامة ذلك اعتماداً عليهما.

ولو تدبرنا ما روي عن الإمام أحمد في ذلك لوجدنا أنه لا يوجد إجماع من الصحابة، وخالفهم مجتهد من التابعين قد عاش في زمانهم، إنما كل ما نفهمه من الروايتين السابقتين هو: أن الإمام أحمد قدم قول الصحابة على قول التابعين، أو قدم قول صحابي على قول تابعي، وليس في ذلك ما يشعر أنه أومأ إلى القولين السابقين في المسألة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وجه قول القاضي ــ رحمه الله ــ)**.

ش: **أقول**: لقد استدل القاضي أبو يعلى وغيره من أصحاب المذهب الثاني ــ على أن التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة فإنه لا يعتد بخلافه ولا بوفاقه في إجماعهم ــ بأدلة، من أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(أن الصحابة شاهدوا التنزيل، وهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد وقولهم حجة على من بعدهم، فإنهم مع التابعين كالعلماء مع العامة، ولذلك قدمنا تفسيرهم)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن التابعي المجتهد لا يعتد بخلافه في إجماع الصحابة ــ وهو في عصرهم: أن الصحابة لهم مزية على التابعين فهم أعلى رتبة وأعظم شأناً من التابعين، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن الصحابة تميزوا عن غيرهم بالصحبة؛ حيث إن الله قد اختارهم لصحبة نبيه ﷺ.

الوجه الثاني: أنهم شاهدوا التنزيل، وسمعوا الشرع كله من النبي ﷺ فهم يعرفون تأويلات ومقاصد الشريعة أكثر من غيرهم.

الوجه الثالث: أن قول الصحابي حجة على من بعده على الصحيح من أقوال العلماء.

ونظراً لهذه الوجوه الثلاثة قدمنا تفسيرهم للقرآن والأحاديث على تفسير غيرهم ــ كما سبق أن بيناه ــ .

فإذا عرفت أن الصحابة يتميزون بتلك المميزات ــ وغيرها مما لم نذكره ــ في حين أن هذه المميزات معدومة في التابعين تبين لك أن الحق معهم ولا يكون مع مخالفهم، وأن مرتبتهم بالنسبة للتابعين كمرتبة العلماء مع العوام.

فكما لا يعتد بقول العامي في إجماع العلماء، كذلك لا يعتد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(وأنكرت عائشة ــ رضي الله عنها ــ على أبي سلمة حين خالف ابن عباس، قالت: «إنما مثلك مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني على أن التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة لا يُعتد بخلافه في إجماعهم: ما روي عن أبي سلمة بن

عبد الرحمن بن عوف أنه قال: كنا نتذاكر أنا، وابن عباس، وأبو هريرة في عدة المتوفى عنها زوجها، فقال ابن عباس: تعتد بأقصى الأجلين، فقلت: بل عدتها أن تضع حملها، فأنكرت عائشة ـ رضي الله عنها ـ على أبي سلمة ذلك وقالت: «مثلك مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها».

وروى الإمام مالك في «الموطأ»: أن عائشة قالت ذلك لأبـي سلمة في الغسل من التقاء الختانين، قال أبو سلمة: سألت عائشة زوج النبـي ﷺ ما يوجب الغسل؟ فقالت: «هل تدري ما مثلك يا أبا سلم: مثل الفروج يسمع الديكة تصرخ فيصرخ معها، إذا جاوز الختان فقد وجب الغسل».

وجه الدلالة: أنه لو كان قول التابعي ـ وهو هنا أبو سلمة ـ معتبراً لما أنكرت مجاراته للصحابة وكلامه معهم، ولما زجرته عن ذلك، وهذا يدل على أنهم لم يسوغوا خلاف التابعين معهم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ووجه الأول)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم جمهور العلماء ـ على أن التابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة فإنه يعتد بخلافه ووفاقه في إجماعهم بأدلة، منها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(أنه إذا بلغ رتبة الاجتهاد فهو من الأمة، فإجماع غيره لا يكون**

إجماع كل الأمة، والحجة بإجماع الكل، نعم لو بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم فهو مسبوق بالإجماع، فهو كمن أسلم بعد تمام الإجماع).

ش: **أقول**: الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع، كقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» ــ وغيرها مما سبق ذكره هناك ــ تدل على أن المتبع هم كل المجتهدين من «المؤمنين» ومن «الأمة» الموجودين حين حدوث الحادثة في عصر واحد، وهذا الاسم، وهم المؤمنون والأمة، لا يصدق مع خروج التابعي المجتهد عن الصحابة؛ لأن التابعي المجتهد ممن الأمة ــ في زمن نظر الصحابة في حكم الحادثة تلك ــ فلو نظر المجتهدون من الصحابة فيها، دون ذلك التابعي المجتهد وأجمعوا على حكمها، فإنه لا يقال: إجماع جميع مجتهدي الأمة، بل إجماع بعضهم، وإجماع البعض لا يكون حجة.

فالحجة إجماع الكل، فلا بد من الاعتداد بقول التابعي المجتهد حتى يكون الإجماع من كل مجتهدي الأمة الموجودين حين حدوث الحادثة، وهذا ما تدل عليه الأدلة على حجية الإجماع، فتدبر.

هذا إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة قبل إجماعهم على حكم تلك الحادثة.

أما لو بلغ ذلك التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة بعد إجماعهم على حكم تلك الحادثة، فلا يعتد بخلافه، ولا وفاقه في إجماعهم؛ لأن الصحابة قد سبقوه في النظر في حكم تلك الحادثة وأجمعوا على ذلك، فلا يقبل قوله فيها، كما لا يقبل قول من أسلم بعد تمام الإجماع.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولا خلاف أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ سوغوا اجتهاد التابعين ولهذا ولى عمر ــ رضي الله عنه ــ شريحاً القضاء وكتب إليه: «ما لم تجد في السنة فاجتهد رأيك»، وقد علم أن كثيراً من أصحاب عبد الله كعلقمة، والأسود وغيرهما، وسعيد بن المسيب، وفقهاء المدينة قد كانوا يفتون في عصر الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ فكيف لا يعتد بخلافهم؟! وقد روى الإمام أحمد في «الزهد» أن أنساً سئل عن مسألة، فقال: «اسألوا مولانا الحسن، فإنه غاب وحضرنا وحفظ ونسينا». .).

ش: **أقول**: الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور القائلون: إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة يعتد بخلافه ويقبل قوله في إجماعهم ــ : أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قد أجازوا وسوغوا للتابعين المعاصرين لهم بالاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم بدون نكير، ولو كان قول التابعي المجتهد باطلاً لما ساغ للصحابة تجويزه والأخذ به، والعمل به، والرجوع إليه.

فإن قلت: ما دليلك على أن الصحابة قد أجازوا للتابعين الاجتهاد معهم.

نقول: دل على ذلك أمور كثيرة:

منها: أن عمر بن الخطاب قد ولى شريح بن الحارث الكندي التابعي قضاء الكوفة وقال له: «ما في كتاب الله وقضاء النبي ﷺ فاقض به، فإذا أتاك ما ليس في كتاب الله، ولم يقض به النبي ﷺ فما قضى به أئمة العدل فأنت بالخيار، إن شئت أن تجتهد رأيك. . .».

ومنها أن علياً ــ رضي الله عنه ــ قد ولاه ــ أي: ولى شريحاً ــ القضاء.

ولم يعترض عمر ولا علي على ما قضى به شريح فيما خالفهما فيه، وحكم على علي في خصومة ما عرضت له عنده على خلاف رأي علي، ولم ينكر عليه.

ومنها: أن علقمة بن قيس النخعي التابعي، والأسود بن يزيد النخعي التابعي وغيرهم من كبار أصحاب عبد الله بن مسعود الصحابي ــ رضي الله عنه ــ يفتون الناس مع وجود عبد الله بن مسعود: وغيره من الصحابة، بدون نكير منهم.

ومنها: أن سعيد بن المسيب وغيره يفتي بالمدينة المنورة وفيها خلق كثير من الصحابة، وكذلك فقهاء التابعين المعاصرين لسعيد يفعلون ذلك بدون نكير.

وكذلك سعيد بن جبير، والشعبي، والحسن البصري وغيرهم من كبار التابعين كانوا يفتون بآرائهم في زمن الصحابة.

ومنها: أن الإمام أحمد قد ذكر في كتابه «الزهد»، والشيرازي في «طبقات الفقهاء»، وابن سعد في «طبقاته» أن أنساً ــ يعني: أنس ابن مالك الصحابي ــ سئل عن مسألة فقال: «سلوا مولانا الحسن ــ يعني الحسن البصري ــ فإنه سمع وسمعنا فحفظ ونسينا».

ومنها: أن كعب بن سور الأزدي التابعي نبه عمر ــ رضي الله عنه ــ في حق المرأة الشاكية لزوجها فولاه عمر ــ رضي الله عنه ــ قضاء البصرة، والقصة ذكرها القاضي وكيع في «أخبار القضاة».

ومنها: أن رجلاً سأل ابن عمر عن فريضة، فقال: سل سعيد بن جبير فإنه يعلم منها ما أعلم، ولكنه أحسب مني كما أورد ذلك ابن سعد في «طبقاته».

وغير ذلك من الأمور التي تدل أن الصحابة قد أجازوا وسوغوا للتابعين الاجتهاد معهم، وأخذ رأيهم، وقبوله.

وكيف لا يعتبر قولهم ولا يعتد بخلافهم، وقد أقر الصحابة لهم بالفضل والعلم والفهم للشريعة، ولم ينكروا عليهم؟ إذ لو وجد إنكار لبلغنا ووصل إلينا مثل ما وصلت إلينا تلك القضايا.

فهؤلاء التابعون ــ كلهم وغيرهم مما لم نذكره ــ كانوا يفتون بآرائهم المبنية على أدلة الشرع في زمن الصحابة من غير نظر، أن الصحابة أجمعوا على حكم الحادثة أم لا؟

ولو لم يعتبر قولهم في الإجماع مع الصحابة لسألوا قبل إقدامهم على الفتوى هل أجمعوا أم لا؟ لكنهم لم يسألوا، إذ لو سألوا لبلغنا فدل على اعتبار قولهم معهم مطلقاً، وإذا اعتبر قولهم في الاجتهاد فليعتبر في الإجماع؛ لأنه لا فائدة من تسويغ الاجتهاد للتابعين مع وجود الصحابة إلاَّ أنه يعتد بقولهم مع الصحابة.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب الجمهور ــ وهم أصحاب المذهب الأول ــ عما استدل به أصحاب المذهب الثاني بما يلي:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (وإنما يفضل الصحابي بفضيلة الصحبة، ولو كانت هذه الفضيلة تخصِّص الإجماع لسقط قول المتأخرين من الصحابة بقول من تقدمهم، وقول المتقدمين منهم بقول العشرة، وقول العشرة بقول الخلفاء، وقولهم بقول أبي بكر وعمر ــ رضي الله عنهما ــ).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الأول: إن الصحابة يتميزون على التابعين بمزايا منها أنهم شاهدوا التنزيل، ولهذا السبب يكونوا أعلم بالتأويل والمقاصد من غيرهم أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على ذلك بقولهم: إننا معكم أن الصحابي يفضل ويتميز على التابعي بفضيلة الصحبة؛ حيث إن الله هو الذي اختارهم لصحبة نبيه كما ورد في قول النبي ﷺ: «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصهاراً».

ولكن هذه الفضيلة ــ وهي فضيلة الصحية ــ لا تجعل الإجماع مختص بهم ولا يعتد بقول غيرهم ممن عاصرهم من مجتهدي التابعين.

ولو كانت فضيلة الصحبة مما يوجب تخصيص الإجماع بهم لعملنا بذلك فيما بينه الصحابة؛ إذ أن بعض الصحابة أفضل من بعض، وللزم من ذلك عدم اعتبار قول متأخري الصحابة، والمعتبر في ذلك قول متقدميهم؛ لأنهم أفضل من المتأخرين.

وللزم ــ أيضاً ــ عدم اعتبار قول المتقدمين من الصحابة، ويكون المعتبر في ذلك قول العشرة المبشرين بالجنة، لأنهم أفضل من سائر الصحابة.

وللزم ـ أيضاً ـ عدم اعتبار قول العشرة كلهم، بل المعتبر قول الخلفاء الأربعة ـ أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي ـ لأنهم أفضل من باقي العشرة.

وللزم ـ أيضاً ـ عدم اعتبار قول الأربعة، بل المعتبر قول اثنين منهم هما: أبو بكر وعمر؛ لأنهما أفضل الأربعة.

وإذا كان هذا هو اللازم من كلامكم فإنه ينتج أن أكثر الصحابة لا يعتد بأقوالهم في الإجماع، وهذا باطل لم يقل به أحد.

وإذا بطل ذلك بطل دليلكم، فكونهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد لا ينفي وجود من يعلم ويعرف ذلك من مجتهدي التابعين فلا ينفي وجود اعتبار اجتهاد أي مجتهد في من أهل العصر الواحد.

وكون الصحابة مع التابعين كالعلماء مع العامة هذه عبارة لا يجوز أن تقال فهي ممنوعة؛ لأن مجتهدي التابعين قد وصلوا إلى درجات من العلم والفقه والفهم قد تساوي ما علمه الصحابي إن لم تزد عليه، وهذا ثابت من القضايا السابقة الذكر وغيرهما مما لم نذكره. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ إن عائشة أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ـ التابعي مجاراته للصحابة وزجرته عن ذلك، وهذا يدل على أن الصحابة لم يسوغوا خلاف التابعين معهم ـ أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ عن ذلك بجوابين:

* * *

الجـواب الأول

قوله: (وإنكار عائشة ــ رضي الله عنها ــ على أبـي سلمة مخالفة ابن عباس قد خالفها أبو هريرة، فقال: أنا مع ابن أخي).

ش: **أقول**: الجواب الأول عن الدليل الثاني ــ السابق الذكر ــ : إنا لا نسلم أن إنكار عائشة عـلى أبـي سلمة قد وافق عليه جميع الصحابة، بل إن ابن عباس وأبا هريرة قد خالفا عائشة في ذلك، حيث روي عن أبـي سلمة بن عبد الرحمن ابن عوف أنه قال: كنا نتذاكر أنا وابن عباس وأبو هريرة في عدة المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس: أبعد الأجلين، وقلت أنا: عدتها أن تضع حمـلهـا، وقال أبو هريرة، أنا مع ابن أخي، فأرسل ابن عباس غلامه كريباً إلى أم سلمة يسألها، قالت: قتل زوج سبيعة الأسلمية وهي حبلى فوضعت بعد موته بأربعين ليلة، فخطبت فأنكحها رسول الله ﷺ.

فهنا لم ينكر ابن عباس على أبـي سلمة مخالفته في هذه المسألة، وكذلك أبو هريرة لم ينكر عليه ذلك مما يدل على تسويغ بعض الصحابة لذلك وعدم فعله ما ينكر عليه، حيث إنه مجتهد ناظر مجتهدين.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: (ثم هي في قضية عين، يحتمل أنها لم تره من المجتهدين، ويحتمل أنها أنكرت عليه ترك التأدب مع ابن عباس، والله أعلم).

ش: **أقول**: الجواب الثاني على الدليل الثاني ــ السابق الذكر ــ : أن إنكار عائشة لا يدل دلالة واضحة وصريحة على مذهبكم ــ وهو أن التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة لا يعتد بقوله في إجماعهم ــ وذلك

لأن إنكارها ليس عاماً، بل أنكرت على شخص معين في ظروف معينة، وهذا يحتمل عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن عائشة ــ رضي الله عنها ــ أنكرت على أبي سلمة؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد، فكيف يتناقش ويخالف من بلغ تلك الدرجة من الصحابة.

الاحتمال الثاني: أنها أنكرت على أبي سلمة وهو تابعي قد بلغ درجة الاجتهاد، ولكنه لم يتأدب مع ابن عباس حبر هذه الأمة حال المناظرة من رفع صوت ونحوه، وقولها: «يصيح» يشعر بذلك.

الاحتمال الثالث: أن أبا سلمة قد خالف في مسألة قد سبق إجماع الصحابة عليها، لذلك أنكرت عليه.

وإذا تطرق الاحتمال إلى الدليل بطل به الاستدلال. والله أعلم.

* * *

قول أكثر العلماء هل يكون إجماعاً؟

اختلف في ذلك على مذاهب، من أهمها:

المذهب الأول

قوله: **(فصل لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر في قول الجمهور)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الإجماع لا ينعقد بقول أكثر العلماء دون الأقل منهم.

أي: أنه إن اتفق أهل عصر على حكم حادثة إلاَّ الواحد أو الإثنين لم ينعقد الإجماع.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال محمد بن جرير، وأبو بكر الرازي: ينعقد، وقد أومأ إليه أحمد ــ رحمه الله ــ).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن إجماع أكثر العلماء من أهل العصر الواحد ينعقد وإن لم يوافقه مجتهد أو مجتهدان أو نحو ذلك.

ذهب إلى ذلك محمد بن جرير الطبري صاحب التفسير، والتاريخ المشهور، كما نقله عنه أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وإمام الحرمين في «البرهان».

كما اختاره أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي في «أصوله»، واختاره أبو الحسين الخياط من المعتزلة، نقله عنه أبو الحسين البصري في «المعتمد» وذهب إليه ــ أيضاً ــ ابن حمدان في «المقنع» من الحنابلة، ومال إليه أبو محمد الجويني في «المحيط».

وقد أومأ الإمام أحمد إلى هذا المذهب في رواية الميموني ــ وقد ذكر له حديث بلال بن الحارث في فسخ الحج لنا خاصة ــ: «لو عرف بلال أن أحد عشر رجلاً من أصحاب النبـي ﷺ يروون ما يروون من الفسخ، أين يقع بلال بن الحارث».

وقال في رواية ابن القاسم في المريض يطلِّق وذكر قول زيد «أو الزبير» ــ وهو أنه روي عنه عدم توريث من طلقها زوجها في مرضه ــ فقال الإمام أحمد: «زيد وحده هذا عن أربعة من أصحاب رسول الله ﷺ: «علي بن أبـي طالب، وابن عباس، وزيد، وابن عمر».

ذكر ذلك أبو يعلى في «العدة» وقال: «وظاهر هذا: أنه لم يعتد بخلاف زيد في مقابلة الجماعة، ولا بمخالفة بلال في مقابلة الجماعة».

قلت: هذا ليس فيه ما يدل على أن الإمام أحمد يذهب إلى أن الإجماع ينعقد وإن خالف واحد.

بل كل ما دلت عليه رواية الميموني: أنه رجح الخبر بكثرة رواته، وكل ما دلت عليه رواية ابن القاسم: أنه أخذ بقول الأكثر من الصحابة.

وإذا لم يكن للإمام أحمد غير هاتين الروايتين في ذلك، فإن الإمام أحمد لم يكن له رواية إلى هذا المذهب، وعليه فيكون كلام ابن قدامة غير محقق. والله أعلم.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (**ووجهه: أن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة، وهو قد نهى عنه، قال عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم». وقال: «الشيطان مع الواحد، وهو من الإثنين أبعد»..**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على أن الإجماع ينعقد مع مخالفة الواحد أو الإثنين ــ بقولهم: إن مخالفة الواحد، أو الإثنين، أو الأقل شذوذ عن الجماعة، والشذوذ عن الجماعة قد نهى عنه الشارع، وقد ورد ذم الشاذ بنصوص:

منها: قوله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم» و «عليكم بالجماعة» و «يد الله مع الجماعة» و «إياكم والشذوذ».

والواحد، أو الإثنان بالنسبة إلى الخلق الكثير شذوذ، وأن أهل العصر ــ إلاَّ الإثنين ــ هم السواد الأعظم فيجب اتباعهم.

ومنها: قوله ــ عليه السلام ــ : «الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد».

فهنا بين أن الواحد لا يتبع في رأيه في مقابلة رأي الجماعة، فيكون رأي الجماعة هو المتبع؛ لأنهم أحرى بأن يصيبوا الحق.

وعليه: يكون هذا المخالف الواحد الشاذ فاسقاً فلا يعتبر خلافه، وينعقد الإجماع بدون موافقته.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على أن الإجماع لا ينعقد مع مخالفة واحد أو إثنين من أهل الاجتهاد في نفس العصر ــ بأدلة، منها:

* * *

الدليل الأول

قوله: (ولنا أن العصمة إنما ثبتت للأمة بكليتها، وليس هذا إجماع الجميع، بل هو مختلف فيه، وقد قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٥٩]، ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ...﴾ [الشورى: ١٠]).

ش: **أقول**: الدليل الأول للجمهور ــ على أن الإجماع لا ينعقد مع مخالفة مجتهد واحد من أهل العصر: أن النصوص من السنة قد دلت على عصمة الأمة من الخطأ، كقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» وغيره مما في معناه مما سبق تقريره في حجية الإجماع، وهذه العصمة ثبتت

لكل مجتهدي الأمة، فإذا اتفق أكثر مجتهدي الأمة على حكم حادثة من الحوادث، وقالوا: إن حكمها الجواز ــ مثلاً ــ وخالفهم واحد من مجتهدي الأمة في زمن حدوث تلك الحادثة فإنه لم يجمع عليها جميع مجتهدي الأمة، بل وقع الاختلاف بين مجتهدي الأمة في حكمها؛ لأن أكثر مجتهدي الأمة هم يعتبرون بعض الأمة وإن كثروا.

وإذا وقع الاختلاف والتنازع في حكمها فتكون من المختلف فيها، فلا إجماع، ويكون حكمه إلى الله، بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: ١٠].

* * *

اعتراض على هذا الدليل

قوله: (**فإن قيل: قد يطلق اسم الكل على الأكثر**).

ش: أقول: لقد اعترض أصحاب المذهب الثاني على الدليل الأول للجمهور السابق الذكر بقولهم: إن لفظ «الأمة» تقع حقيقة على جماعة المؤمنين، ويصح إطلاقه على جميع مجتهدي أهل العصر، وإن شذ منهم الواحد أو الإثنان، كما يقال: «بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف» والمراد به الأكثر، وكما يقال: «لحيته سوداء» وإن كان فيها شعرات بيضاء، وكما يقال: «آكلت رمانة» وقد سقط منها حبات لم يأكلها.

وإذا كان الأمر كذلك يكون اتفاق لأكثر دون الواحد والإثنين إجماعاً.

* * *

الجواب عنه

لقد أجاب الجمهور ــ القائلون: إن اتفاق الأكثر ليس بإجماع ــ عن ذلك الاعتراض، بجوابين:

* * *

الجواب الأول

قوله: **(قلنا: هذا مجاز، ولا يجوز التخصيص بالتحكم).**

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ عن ذلك الاعتراض ــ: إن إطلاق الكل على الأكثر ليس إطلاقاً حقيقياً، بل هو إطلاق مجازي، لا نحتاج إليه، والأصل اتباع الحقيقة فيجب اعتبارها، وعلى هذا فيجب حمل لفظ «الأمة» على الكل لكون الحجة فيه قطعية.

ولا يجوز أن نخصص الأمة بأنهم الأكثر إلاَّ بدليل قاطع، ولا يوجد دليل على ذلك، إذن هذا يكون تحكم منكم، والتحكم هو الدعوى بلا دليل، فلا نعتبره.

ولهذا ــ لو شذ عن الجماعة واحد ــ يصح النفي فيقال: ليس هم كل الأمة ولا جميع مجتهدي أهل العصر، ولا كل المؤمنين، بخلاف ما إذا لم يشذ منهم أحد.

* * *

الجواب الثاني

قوله: **(وقد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق، وذم الأكثرين كقوله تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٣] ونحوها، وقال: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [صٓ: ٢٤] و ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾**

[البقرة: ٢٤٩]، ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ﴿١٣﴾﴾ [سبأ: ١٣]، وقال ﷺ: «بدأ الدين غريباً وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء»...).

ش: أقول: الجواب الثاني ــ عن ذلك الاعتراض ــ: أن هذا الاعتراض معارض بما ورد من النصوص الدالة على كثرة أهل الباطل، كقوله تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٣]، وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٣١]، وقوله: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧].

ومعارض بما ورد من النصوص الدالة على قلة أهل الحق، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [صَ: ٢٤]، وقوله: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، وقوله: ﴿ٱعْمَلُوٓا۟ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا ۚ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣].

وما أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» عن أبي هريرة، وعن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ وهو يأزر بين المسجدين كما تأزر الحية في حجرها».

فإن هذا الحديث يبين أن المتمسكين بالإسلام في بدايته هم قلة وكذلك سيكونون في آخر الزمان.

وإذا كان الحق يكون ــ أحياناً ــ مع الأقل، فمن الجائز أن يكون هذا المخالف الواحد هو المصيب، والأكثر يخطئون إصابة الحق.

ولذلك لا يمكن أن يكون اتفاق الأكثر إجماعاً. والله أعلم.

* * *

الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول

قوله: (دليل ثان: إجماع الصحابة على تجويز المخالفة للآحاد، فانفرد ابن عباس بخمس مسائل في الفرائض، وانفرد ابن مسعود بمثلها).

ش: **أقول**: الدليل الثاني للجمهور ــ القائلين: إن اتفاق الأكثر لا يكون إجماعاً مع مخالفة الواحد أو الإثنين ــ: أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ: لم ينكروا في زمنهم تفرد الواحد برأي في مسألة معينة، أو مخالفته لجمع كثير من الصحابة، بل سوغوا للواحد منهم الاجتهاد فيما ذهب إليه مع مخالفة الأكثر دون نكير، فكان ذلك إجماعاً سكونياً، ولو كان إجماع الأكثر يعتبر إجماعاً وحجة ملزمة للغير الأخذ به لما أجاز الصحابة ذلك.

فمن ذلك: تفرد ابن عباس في مسألة العول، ومخالفة الصحابة له فيها، ومخالفته لهم في تحليل المتعة، وأنه لا ربا إلاَّ في النسيئة ــ ثم إنه رجع عن قوله في المتعة وقوله في الربا لما ثبت عنده النص، لا لكونه مخالفاً به أكثر الصحابة.

ومنها: مخالفة ابن مسعود وخلافه لأكثر الصحابة في مسائل في الفرائض.

ومنها: مخالفة زيد بن أرقم في مسألة العينة.

ومنها: مخالفة أبـي بكر لأكثر الصحابة في قتال مانعي الزكاة.

ولو كان إجماع الأكثر حجة ملزمة للأخذ بها لبادر الصحابة بالإنكار والتخطئة، وما وجد منهم من الإنكار في هذه الصور لم يكن إنكار تخطئة، بل إنكار مناظرة في المأخذ كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعض، ولذلك بقي الخلاف الذي ذهب إليه الأقلون جائزاً إلى وقتنا هذا، وربما كان

ما ذهب إليه الأقل هو المعول عليه ــ الآن ــ ولو كان ذلك مخالفاً للإجماع المقطوع به لما كان ذلك جائزاً وسائغاً بين الصحابة.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

قوله: (**فإن قيل: فقد أنكروا على ابن عباس القول بالمتعة، و «إنما الربا في النسيئة، وأنكرت عائشة على زيد بن أرقم مسألة العينة**).

ش: **أقول**: لقد اعترض بعض أصحاب ــ المذهب الثاني على الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ بقولهم: إن الصحابة لم يسكتوا، بل أنكروا على بعض المنفردين بآرائهم دون أكثر الصحابة.

من ذلك: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، وأحمد في «المسند» عن محمد بن علي بن أبـي طالب، أن علياً ــ رضي الله عنه ــ قيل له: إن ابن عباس لا يرى بمتعة النساء بأساً، فقال: إن رسول الله ﷺ نهى عنها يوم خيبر، وعن لحوم الحمر الإنسية.

ومن ذلك ما أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» أن أبا صالح الزيات سمع أبا سعيد الخدري ــ رضي الله عنه ــ يقول: «الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم». فقلت له: فإن ابن عباس لا يقوله، فقال أبو سعيد: سألته، فقلت: سمعته من النبـي ﷺ، أو وجدته في كتاب الله؟ فقال: كل ذلك لا أقول وأنتم أعلم مني برسول الله ﷺ ولكن أخبرني أسامة أن النبـي ﷺ قال: «لا ربا إلاَّ في النسيئة».

ومن ذلك إنكار عائشة ــ رضي الله عنها ــ على زيد بن أرقم تعامله في العينة ــ وهي: أن يبيع شخص سلعة بثمن مؤجل، ثم يشتريها نفس البائع بثمن أقل منه نقداً ــ فقد أخرج البيهقي في «السنن الكبرى»، وعبد الرزاق في

«المصنف» عن أبي إسحاق السبيعي عن امرأته العالية بنت أيفع بن شرحبيل أنها قالت: «دخلت أنا وأم ولد زيد بن أرقم وامرأته على عائشة ــ رضي الله عنها ــ فقالت أم ولد زيد بن أرقم: إن بعت غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم اشتريته منه بستمائة درهم، فقالت لها: بئس ما شريت، وبئس ما اشتريت أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلاَّ أن يتوب».

ومن ذلك: إنكار بعض الصحابة على موسى بن الأشعري قوله: إن النوم لا ينقض الوضوء، وإنكارهم على أبي طلحة القول بأن أكل البرد لا يفطر.

ولولا أن اتفاق الأكثر إجماع وحجة لما أنكروا على هؤلاء انفرادهم بتلك الآراء؛ لأنه ليس للمجتهد الإنكار على المجتهد الآخر.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

لقد أجاب بعض أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ عن ذلك الاعتراض بجوابين:

* * *

الجواب الأول

قوله: (**قلنا: إنما أنكروا عليهم لمخالفتهم السنة المشهورة، والأدلة الظاهرة**).

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ عن ذلك الاعتراض ــ هو: أن إنكار هؤلاء الصحابة على ابن عباس، وعلى زيد بن أرقم، وعلى أبي موسى

الأشعري، وأبي طلحة وغيرهم من المنفردين بآرائهم في بعض الحوادث، لم يكن ــ هذا الإنكار ــ بناء على إجماعهم واجتهادهم، وأن اتفاقهم مع مخالفة هؤلاء إجماعاً.

بل إنهم أنكروا عليهم؛ بناء على مخالفة هؤلاء المنفردين بآرائهم فيها للسنة المشهورة، ومخالفة ما رووه من الأخبار الدالة على تحريم ربا الفضل، وأن المتعة قد نسخت، أو بناء على أدلة ظاهرة ثابتة عندهم على ما جرت به عادت المجتهدين في مناظراتهم، والإنكار على مخالفة ما ظهر لهم من الدليل حتى يبين لهم المأخذ من جانب الخصم.

* * *

الجواب الثاني

قوله: **(ثم هب أنهم أنكروا عليهم، والمنفرد منكر عليهم إنكارهم، فلم ينعقد الإجماع، فلا حجة في إنكارهم)**.

ش: **أقول**: الجواب الثاني عن ذلك الاعتراض، هو أن يقال: إن الصحابة كما أنكروا على هذا المنفرد ما ذهب إليه، كذلك هذا المنفرد برأيه في المسألة ينكر على الصحابة ذلك الإنكار، ويبين لهم صحة ما ذهب إليه، ويبطل ما ذهبوا إليه، فحصلت المناظرة بينهم، وذلك كما قال ابن عباس في العول: من شاء باهلته، والذي أحصى رمل عالج عدداً لم يجعل في مال نصفين وثلثا «وفي رواية: ما جعل الله في الفريضة نصفاً ونصفاً وثلثا» هذان نصفان ذهبا بالمال، فأين موضع الثلث؟

وقال في «مسألة الجد والأخوة»: «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً».

وليس ذلك لأن العود إلى قوله واجب على من خالفه، بل بمعنى طلب الكشف عن مأخذ المخالفة.

وإذا حصل الإنكار من الطرفين فلا ينعقد الإجماع، وبالتالي لا يكون إنكار أكثر الصحابة على المتفرد برأيه منهم حجة على أنه يترك قوله ورأيه، بل تكون المسألة مختلف فيها وإن كان المخالف مجتهد واحد. والله أعلم.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

لما قال أصحاب المذهب الثاني في دليلهم: إن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة والشذوذ قد نهي عنه بقوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم». أجيب عن ذلك بجوابين:

* * *

الجواب الأول

قوله: (والشذوذ يتحقق بالمخالفة بعد الوفاق).

ش: أقول: الجواب الأول عن ذلك الدليل: أن المقصود بالشاذ هو الخارج عن الجماعة بعد أن كان داخلاً معهم، ومن دخل في الإجماع، ثم خالف بعد ذلك لا يقبل خلافه، وهو الشذوذ، أما الذي لم يدخل أصلاً مع الجماعة ولم يوافقهم على شيء فهذا لا يُسمَّى شاذاً.

أو تقول بمعنى آخر: إن الشاذ هو المخالف بعد الموافقة، لا من خالف قبل الموافقة.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (ولعله أراد به الشاذ من الجماعة الخارج على الإمام على وجه يثير الفتنةَ لفعل الخوارج، وهذا الجواب عن الحديث الآخر، والله أعلم).

ش: **أقول**: الجواب الثاني عن دليل أصحاب المذهب الثاني: يحتمل أن الشارع أراد بالشاذ المنهي عن اتباعه بقوله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم» هو: الشاذ الخارج عن الإمام بمخالفة الأكثر على وجه يثير الفتنة كما فعل الخوارج كما خرجوا عن طاعة الإمام المعتبر شرعاً وهو علي بن أبي طالب في حرب صفين.

وهذا الجواب يصلح أن يجاب به عن الحديث الآخر الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني على صحة مذهبهم، وهو: «الشيطان مع الواحد، وهو من الإثنين أبعد»، وذلك لأن المفهوم من هذا الحديث، أن الواحد لا يتبع في رأيه المنفرد به في مقابلة رأي الأكثرين، لأن الأكثرين أحرى بأن يصيبوا الحق، بخلاف الواحد، فهو شاذ في رأيه، فيكون الجواب السابق عن حديث «عليكم بالسواد الأعظم» صالحاً للجواب عن هذا الحديث.

لكن الجواب الصحيح عن الحديث الآخر ـ أعني قوله ـ عليه السلام ـ : «الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد، هو أن يقال: إنه أراد به الشارع الحث على طلب الرفيق في الطريق، ولهذا قال: «والثلاثة ركب». والله أعلم.

تنبيه: هذه المسألة ـ وهي: اتفاق أكثر العلماء هل يُسمى إجماعاً مع مخالفة الواحد ـ قد اختلف فيها العلماء على مذاهب كثيرة:

المذهب الأول: أن الإجماع لا ينعقد باتفاق أكثر العلماء من أهل العصر دون الأقل مطلقاً.

المذهب الثاني: أنه ينعقد مطلقاً.

المذهب الثالث: أن عدد الأقل إن بلغ التواتر لم يعتد بالإجماع دونه وإن لم يبلغ الأقل عدد التواتر اعتد بالإجماع دونه.

المذهب الرابع: أنه لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين، ولكن يكون قول الأكثرين حجة.

المذهب الخامس: إن اتباع قول الأكثر أولى وإن جاز خلافه.

وهناك مذاهب أخرى في المسألة.

لكن الراجح هو المذهب الأول ــ وهو مذهب الجمهور ــ وهو: أن الإجماع لا ينعقد باتفاق الأكثرين، دون الواحد أو الاثنين.

أما المذهب الثاني: فقد سبق بيان ضعف دليله.

أما المذهب الثالث: فلا دليل على هذا التفصيل.

أما المذهب الرابع ــ وهو: أن اتفاق الأكثر يكون حجة ــ فلا دليل عليه أيضاً.

وأما المذهب الخامس ــ وهو أن اتباع قول الأكثر أولى ــ فليس بصحيح؛ لأن الترجيح بالكثرة وإن كان حقاً في باب رواية الأخبار؛ لما فيه من ظهور أحد الظنين على الآخر، فلا يلزم مثله في باب الاجتهاد، لما فيه من ترك ما ظهر له من الدليل لما لم يظهر له فيه دليل أو ظهر دليل، غير أن هذا الدليل مرجوح في نظره. والله أعلم.

* * *

إجماع أهل المدينة

لقد اختلف العلماء في أهل المدينة إذا أجمعوا على رأي في مسألة معينة هل يعتبر إجماعهم حجة أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: وإجماع أهل المدينة ليس بحجة)**.

ش: أقول: المذهب الأول: إجماع أهل المدينة وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم في حالة انعقاد إجماعهم.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال مالك: هو حجة)**.

ش: أقول: المذهب الثاني: أن إجماع أهل المدينة وحدهم يكون حجة على من خالفهم في حالة انعقاد إجماعهم.

هذا ما ذهب إليه الإمام مالك وجل أصحابه.

تنبيه: نسب هذا إلى الإمام مالك، لأمرين:

الأول: قوله ــ في رسالته إلى الليث بن سعد عالم الديار المصرية ــ: «وإنما الناس تبع لأهل المدينة»، وقوله: «فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به لم أر لأحد خلافه».

كما ذكر ذلك القاضي عياض في كتابه: «ترتيب المدارك».

الثاني: أنه يستدل بإجماع أهل المدينة في كثير من الفروع الفقهية المروية عنه.

تنبيه آخر: بعض الأصوليين كإمام الحرمين وبعض المحققين قد نفوا أن يكون ذلك مذهباً للإمام مالك.

وبعض الأصوليين قبلوا نسبة ذلك إلى الإمام مالك، ولكن اختلفوا في المراد بإجماع أهل المدينة الذي يحتج به، على أقوال:

القول الأول: أن إجماعهم أولى، ولا تمتنع مخالفته.

الثاني: أنه أريد به ترجيح اجتهادهم على اجتهاد غيرهم.

الثالث: أنه أريد به أن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم.

واختلفوا في الأفراد المقصودين فيه على أقوال:

القول الأول: أن المراد بهم الصحابة فقط.

القول الثاني: أن المراد بهم الصحابة والتابعين فقط.

القول الثالث: أن المراد بهم الصحابة والتابعين وتابعي التابعين فقط.

القول الرابع: أن المراد بهم الفقهاء السبعة من التابعين، وهم: عروة بن الزبير، وسعيد بن المسيب، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن حارث بن هشام، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود.

والحق: هو ما قاله ابن قدامة ــ هنا ــ وهو: أن الإمام مالك يقول بحجية إجماع أهل المدينة، ولا يرى مخالفته مطلقاً. والله أعلم.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأنها معدن العلم، ومنزل الوحي، وبها أولاد الصحابة فيستحيل اتفاقهم على خلاف الحق، وخروجه عنهم)**.

ش: **أقول**: استُدل على أن إجماع أهل المدينة حجة بـ: أن المدينة المنورة هي معدن العلم، ودار هجرة النبـي ﷺ، ومهبط الوحي، ومستقر الإسلام، ومجمع الصحابة وأولادهم من بعدهم، ويوصف أهلها بأنهم شاهدوا التنزيل، وسمعوا التأويل، وكانوا أعرف بأحوال الرسول ﷺ من غيرهم، فيستحيل اتفاق أهلها على خلاف الحق، أي: فيجب أن لا يخرج الحق عن قول أهلها.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (**ولنا: أن العصمة تثبت للأمة بكليتها، وليس أهل المدينة كل الأمة**).

ش: **أقـول**: استـدل أصحـاب المـذهـب الأول: ــ وهـم الجمهـور القائلون: إن إجماع أهل المدينة ليس بحجة ــ بقولهم: إن الأدلة الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ وغيرها من الأدلة على كون الإجماع حجة عامة وشاملة لأهل المدينة، والخارج عن أهلها، فأدلة الإجماع لا تتناول أهل المدينة وحدهم؛ لأن اسم «الأمة» واسم «المؤمنين» لا يقع عليهم بانفرادهم.

فأهل المدينة ليسوا كل الأمة، ولا كل المؤمنين، فلا يكون إجماعهم حجة.

* * *

ما أجيب به عن دليل أصحاب المذهب الثاني

لقـد أجيب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني بأجوبة، إليك بيانها:

* * *

الجـواب الأول

قوله: **(وقد خرج من المدينة من هو أعلم من الباقين بها، كعلي، وابن مسعود، وابن عباس، ومعاذ، وأبـي عبيدة، وأبـي موسى وغيرهم من الصحابة، فلا ينعقد الإجماع بدونهم).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني: «إن أهل المدينة شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل فهم أعلم من غيرهم»، أجاب الجمهور بقولهم: إن كثيراً ممن خرج من المدينة وسكن غيرها كان أعلم ممن بقي، أو مثلهم، مثل: علي بن أبـي طالب، وعبد الله بن مسعود، وابن عباس، ومعاذ بن جبل، وأبـي عبيدة عامر بن الجراح، وأبـي موسى الأشعري، وعبادة بن الصامت، وعمرو بن العاص، ومعاوية بن أبـي سفيان وثلاثمائة ونيف انتقلوا إلى الكوفة والبصرة والشام، فكيف يجوز أن يعتبر إجماع من أهل المدينة إذا خالف هؤلاء الذي خرجوا وهم أكثر علماء الصحابة؟!

ثم إن الإجماع كان لا ينعقد بدون هؤلاء لما كانوا من سكان المدينة فكيف ينعقد الإجماع بدونهم لما خرجوا منها؟! هذا غير ممكن، ولا وجه له؛ لأن الحجة لا تختلف بالمكان والزمان، كقول الله تعالى، وقول رسوله.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: **(وقوله: «يستحيل خروج الحق عنهم» تحكم، إذ لا يستحيل أن يسمع رجل حديثاً من النبـي ﷺ في سفر، أو في المدينة، ثم يخرج منها قبل نقله).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني: «يستحيل خروج الحق عنهم»، أجاب عنه الجمهور بأن قولكم هذا تحكم ـ وهو الدعوى بلا

دليل ــ ؛ لأنه لا يستحيل ولا يمتنع أن يسمع رجل حديثاً من النبي ــ عليه السلام ــ وهو مسافر، ويجوز أن يأتي رجل إلى المدينة ويجلس مع النبي ﷺ، ويسمع بعض الأحاديث منه، ثم يسافر ويترك المدينة قبل أن يروي تلك الأحاديث لأحد من أهل المدينة، ورواها بعد خروجه منها. فهنا قد ثبت خروج الحق عن أهل المدينة، وبالتالي: لا يكون إجماعهم حجة؛ لأنه خرج بعض الحق عنهم، فالحجة في الإجماع، ولا إجماع هنا.

* * *

الجـواب الثالـث

قوله: (وفضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها؛ فإن مكة أفضل منها، ولا أثر لها في الإجماع).

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني على أن إجماع أهل المدينة حجة باشتمال المدينة على صفات موجبة لفضلها، أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن ثبوت فضل المدينة هذا لا يوجب أن إجماع أهلها حجة على غيرهم، ولا يدل ــ أيضاً ــ على انتفاء الفضيلة عن غيرها من البقاع؛ لأن مكة ــ أيضاً ــ مشتملة على أمور موجبة لفضلها: كالبيت الحرام، والمقام، وزمزم، والصفا، والمروة، والحجر الأسود، ومواضع المناسك، وهي مولد النبي ــ عليه السلام ــ ومبعثه، ومنزل إبراهيم، ومولد إسماعيل ونحو ذلك مما يدل على فضلها، كقوله عليه السلام: «الصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة ألف صلاة فيما سواه»، وكقوله: «إنك لأحب البقاع إلى الله، ولولا أني أخرجت منك ما خرجت».

ولذلك ذهب أكثر العلماء إلى أن مكة أفضل من المدينة.

وفضل مكة لم يدل على الاحتجاج بإجماع أهلها على مخالفيهم؛ إذ لا قائل به.

والسبب في ذلك كله: أن البقاع لا أثر لها في الإجماع ولا يعتبر، وإنما الاعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين في أي زمان، وفي أي مكان.

* * *

الجـواب الرابـع

قوله: (ولأن إجماع أهل المدينة لو كان حجة لوجب أن يكون حجة في جميع الأزمنة، ولا خلاف في أن قولهم لا يعتد به في زماننا فضلاً عن أن يكون إجماعاً).

ش: **أقول**: هذا الجواب الرابع عن قول أصحاب المذهب الثاني، وبيانه: أن حجية الإجماع ثبتت بالأدلة السابقة لجميع مجتهدي الأمة من أهل كل عصر في كل زمان إلى يوم القيامة، ولو كان إجماع أهل المدينة حجة على غيرهم كما زعم أصحاب القول الثاني للزم من ذلك أن يكون إجماع أهل المدينة حجة على غيرهم في كل زمان؛ قياساً على الإجماع الكلي، وهذا لا يمكن؛ لأن قول أهل المدينة في الأزمنة المتأخرة ــ من الثالث وما بعده ــ لا يعتد به، ولا يلتفت إليه وإذا كان قولهم لا يعتد به فمن باب أولى أن لا يكون هذا القول لهم إجماعاً يحتج به على غيرهم من أهل البقاع الآخرين؛ وذلك لأن أهل المدينة في الأزمنة المتأخرة اختلفوا عن أهلها من عهد النبي ﷺ إلى زمن الإمام مالك ــ رحمه الله ــ .

وإذا ثبت أن قولهم ليس بحجة في الأزمنة المتأخرة، فلا يكون حجة في الأزمنة المتقدمة؛ إذ لا فرق بينهما؛ حيث إن أكثر الصحابة الذين يُعتد بخلافهم ومن تقوم الحجة بقولهم قد خرجوا منها منتشرين في البلاد متفرقين

في الأمصار، وكل الصحابة سواء فيما يرجع إلى النظر والاعتبار، وأثنى النبي ـ عليه السلام ـ على أصحابه ولم يخصص ذلك بموضع دون موضع؛ لعدم تأثير المواضع في ذلك. والله أعلم.

تنبيه: مسألة إجماع أهل المدينة، قد تكلم العلماء عنها، فمنهم من عبر عنها بإجماع أهل المدينة، ومنهم من عبر عنها بقوله: «عمل أهل المدينة»، ومنهم من عبر عنها بقوله: «قول أهل المدينة».

ومنهم من حقق مذهب مالك من المالكية ومن غيرهم، واختلف المالكية المشارقة عن المالكية المغاربة في بيان مراد الإمام مالك، وسرد ذلك وتحقيق كل نقل عنهم ليس هذا مكانه؛ لأنه يحتاج إلى مصنف مستقل، ولأني بصدد شرح وبيان كلام ابن قدامة الوارد في روضة الناظر وما يتعلق به مما لا يخرجنا عن المقصود. والله من وراء القصد.

* * *

اتفاق الخلفاء الأربعة

لقد اختلف في اتفاق الخلفاء الأربعة هل يكون إجماعاً؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل واتفاق الأئمة والخلفاء الأربعة ليس بإجماع)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: إن اتفاق الأئمة والخلفاء الأربعة ـ وهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي ـ ليس بإجماع إذا خالف غيرهم، بمعنى: أنه لا ينعقد إجماع الخلفاء الأربعة مع وجود المخالف لهم من الصحابة، ولا يعتد بذلك الإجماع.

وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقد نقل عن أحمد ـ رحمه الله ـ ما يدل على أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن اتفاق الخلفاء الأربعة إجماع يحتج به على من خالفهم.

وهو ظاهر كلام الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في رواية إسماعيل بن سعيد. وقد سأل أحمد عمن زعم أنه لا يجوز أن يخرج من قول الخلفاء إلى من بعدهم من الصحابة؛ لأن رسول الله ﷺ قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»، قال: فناظرني في بعض ما قال الصحابة، ثم رأيته قد قنع بهذا القول، وقال: ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك.

ومعنى قوله: «لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم»، أي: إذا كان اتفاق الخلفاء الأربعة إجماعاً فهو يكون حجة على من خالفهم، فلا يخرج عن قولهم ويؤخذ بقول غيرهم، وهو اختيار ابن البنا من الحنابلة.

وذهب إلى ذلك القاضي أبو حازم ـ بالحاء المهملة، وقيل بالخاء ـ من فقهاء الحنفية، ولأجل هذا المذهب لم يعتد أبو حازم بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الأرحام «لأن مذهب زيد هو عدم توريث ذوي الأرحام»، وحكم أبو حازم برد الأموال التي حصلت في بيت مال الخليفة المعتضد بالله ـ المتوفى عام ٢٨٩هـ ـ وجعل ذوي الأرحام أولى من بيت المال، فقبل ذلك منه المعتضد، وأمر بردها إلى ذوي الأرحام وكتب بذلك

إلى الآفاق. قال أبو بكر الجصاص لما ذكر ذلك في «أصوله»: «وبلغني أن أبا سعيد البردعي كان ينكر ذلك عليه، وقال هذا فيه خلاف بين الصحابة، فقال أبو حازم: لا أعد زيداً خلافاً على الخلفاء الأربعة، وإذا لم أعده خلافاً فقد حكمت برد هذا المال إلى ذوي الأرحام فقد نفذ قضائي به، ولا يجوز لأحد أن يتعقبه بالفسخ».

وبعض الشافعية ــ كالزركشي في «البحر المحيط» ــ بين مراد القاضي أبـي حازم، حيث قال: إنه أراد: أن قول الخلفاء الأربعة يقدم على قول غيرهم.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون: إن اتفاق الخلفاء الأربعة إجماع يحتج به على غيرهم ــ وهو لم يذكره ابن قدامة ــ بقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ».

وجه الدلالة: أنه أوجب اتباع سنتهم كما أوجب اتباع سنته، والمخالف لسنته لا يعتد بقوله، فكذلك المخالف لسنتهم لا يعتد بقوله، فيكون قولهم إجماعاً يحتج به على من خالفهم.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يجاب عنه من وجوه:

الأول: أن الحديث عام في كل الخلفاء الراشدين، ولا دلالة فيه على الحصر في الأئمة الأربعة.

الثاني: على فرض أنه يدل على الحصر في الخلفاء الأربعة، فإنه معارض بحديث آخر وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وليس العمل بأحد الخبرين أولى من الآخر.

الثالث: أن الحديث الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني له يحمل على غير ما ذكروه.

فنحمل قوله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي، على أن إجماع الخلفاء حجة إذا لم يظهر خلاف ما قالوه في بقية الصحابة، وهذا لا يخالف فيه أحد؛ لأنه إجماع كل الصحابة.

ونحمل قوله: «وسنة الخلفاء» على أن المراد به الفتيا وخصهم بالذكر؛ لأنهم أعلم من غيرهم في وقتهم.

وإذا احتمل النص الذي استدلوا به تلك الاحتمالات فلا يجوز أن يستدلوا به على صحة مذهبهم.

والإمامة والخلافة لا تأثير لها في الإجماع، وإنما التأثير للاجتهاد والعلم وغير الخلفاء الأربعة في الاجتهاد مثلهم ولا فرق.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(والصحيح أن ذلك ليس بإجماع؛ لما ذكرناه)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور على أن اتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع يحتج به على من خالفهم بقولهم: إن أدلة حجية الإجماع كقوله تعالى: ﴿غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ» وغيرهما ــ مما سبق ذكره ــ تتناول

كل المؤمنين، وكل الأمة، والعصمة ثبتت للأمة بكليتها، ولا تتناول تلك الأدلة الخلفاء الأربعة ـ فقط ـ ؛ لأنهم بعض الأمة وبعض المؤمنين، وقد سبق هذا الاستدلال مراراً في بعض المسائل السابقة.

* * *

الجواب عما نقل عن الإمام أحمد

قوله: **(وكلام أحمد ـ في إحدى الروايتين عنه ـ يدل على أن قولهم حجة، ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً).**

ش: **أقول**: كأن ابن قدامة ـ هنا ـ يبين أن كلام الإمام أحمد في رواية إسماعيل بن سعيد السابقة الذكر لا يدل على أن اتفاق الخلفاء إجماع وحجة كما حكي عنه في المذهب الثاني، ولكنه يدل على أن قولهم مجتمعين حجة، ولا يلزم من كون قولهم حجة أن يكون إجماعاً، فقد يحتج بقولهم ووفاقهم، ولكن لا يكون إجماعاً يلزم به غيرهم، ويخطأ به قول غيرهم.

قلت: هذا ما فهمه ابن قدامة ـ رحمه الله ـ والحق أن للإمام أحمد أربع روايات في هذه المسألة:

الأولى: أن اتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع ولا حجة، وهذا هو المذهب الأول، وهو مذهب الجمهور السابق.

الثانية: أن اتفاق الخلفاء الأربعة إجماع وحجة، وهو المذهب الثاني السابق.

الثالثة: أن اتفاق الخلفاء الأربعة حجة وليس بإجماع.

الرابعة: أن اتفاق أبـي بكر وعمر ـ فقط ـ إجماع.

فلا حاجة إلى تخريج ابن قدامة هذا؛ لأن ما قاله هو رواية أخرى عن الإمام أحمد.

ثم إن الذي ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ يخالفه فيه أبو يعلى في «العدة»؛ لأنه بين أن كون اتفاق الخلفاء الأربعة إجماعاً هو ظاهر رواية إسماعيل بن سعيد عنه ــ السابقة الذكر ــ والله أعلم.

* * *

انقراض العصر هل هو شرط في صحة الإجماع؟

اختلف في ذلك على مذاهب، أهمها مذهبان:

* * *

المذهب الأول

قوله: (**مسألة ظاهر كلام أحمد ــ رحمه الله ــ أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع، وهو قول بعض الشافعية**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن انقراض أهل العصر ــ وهو موت جميع المعتبرين في الإجماع ــ شرط لصحة انعقاد الإجماع.

أي: إذا أجمعت الصحابة على حكم من الأحكام ــ مثلاً ــ ثم رجع واحد منهم، أو جميعهم انحل وبطل الإجماع، ولو كان هذا الرجوع عقب إجماعهم على الحكم بمدة، وإن أدرك بعض التابعين عصرهم ــ وهو من أهل الاجتهاد ــ اعتد بخلافه معهم على الرأي المختار، وهو: أنه يعتد بقول التابعي المجتهد في عصر الصحابة كما سبق.

وهذا المذهب هو ظاهر كلام الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ في رواية ابنه عبد الله، فقال: «الحجة على من زعم أنه إذا كان أمراً مجمعاً عليه، ثم افترقوا، ما نقف على ما أجمعوا عليه حتى يكون إجماعاً»، ثم مثل لذلك قائلاً: «إن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع، ثم أعتقهن عمر،

وخالفه علي بعد موته ورأى أن تسترق ـ «يشير الإمام أحمد إلى ما رواه عبيدة السلماني عن علي أنه قال: اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن ثم رأيت الآن بيعهن» ـ فكان الإجماع في الأصل أنها أمة.

ثم ضرب مثالاً آخر قائلاً: ضرب أبو بكر أربعين، ثم ضرب عمر ثمانين، وضرب علي في خلافة عثمان أربعين، فقال: «ضرب أبو بكر أربعين، وكملها عمر ثمانين، وكل سنة، والحجة عليه في الإجماع في الضرب أربعين ثم عمر خالفه فزاد أربعين، ثم ضرب علي أربعين.

قال أبو يعلى في «العدة» ـ بعدما نقل ذلك عنه ـ: وظاهر هذا أنه اعتبر انقراض العصر؛ لأنه اعتد بخلاف علي بعد عمر في أم الولد، وكذلك اعتد بخلاف عمر بعد أبي بكر في حد الخمر.

وهذا المذهب وهو: أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع هو اختيار بعض الشافعية: كأبي بكر بن فورك، وسليم الرازي، وهو مذهب أبي يعلى في «العدة».

تنبيه: اختلف الذين اشترطوا انقراض العصر على أقوال ثلاثة:

القول الأول: أنه يشترط انقراض جميع أهل العصر.

القول الثاني: أنه يشترط انقراض أكثر أهل العصر.

القول الثالث: أنه يشترط الانقراض في إجماع الصحابة ـ فقط ـ.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقد أومأ إلى أن ذلك ليس بشرط، بل لو اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة واحدة انعقد الإجماع، وهو قول الجمهور، واختاره أبو الخطاب).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن انقراض العصر ليس بشرط، فهو غير معتبر في صحة الإجماع.

أي: إذا اتفق جميع مجتهدي الأمة على حكم شرعي لمسألة معينة ولو في لحظة واحدة ــ مهما قصرت ــ انعقد الإجماع، ووجبت عصمتهم عن الخطأ، فيمتنع رجوع أحدهم، أو رجوعهم عن الإجماع.

هذا المذهب أومأ إليه الإمام أحمد إيماءً.

وهو اختيار أبي الخطاب من الحنابلة في «التمهيد»، حيث إنه استدل لهذا المذهب وأبطل أدلة المذهب الأول.

وهو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين منهم الأئمة الثلاثة: «أبو حنيفة ومالك والشافعي»، ومنهم بعض المعتزلة، وهو المعتمد عند الشافعية.

تنبيه: فائدة الخلاف في هذه المسألة:

أنه على المذهب الأول ــ وهو أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع ــ: يجوز أن يرجع جميع المجتهدين المجمعين على حكم معين عن هذا الإجماع إلى إجماع آخر، ويجوز رجوع بعضهم فيبطل الإجماع، وإذا أدركهم التابعون فاجتهدوا وخالفوهم في تلك المسألة، فإنه يعتد بخلافهم على الرأي القائل: «إنه يعتد بخلاف التابعي المجتهد إذا أدرك الصحابي».

أما على المذهب الثاني ــ وهو: أن انقراض العصر ليس بشرط في صحة الإجماع ــ: لا يجوز رجوع المجمعين عما أجمعوا عليه، وإذا رجع البعض حاجهم الإجماع ولا يعتد بخلاف التابعين ولو بلغوا درجة الاجتهاد في عصر الصحابة.

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وأدلة ذلك أربعة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الجمهور ـ على أن انقراض العصر ليس بشرط في صحة الإجماع ـ بأدلة أربعة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(أحدها: أن دليل الإجماع الآية والخبر، وذلك لا يوجب اعتبار العصر)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ لعدم اشتراط انقراض العصر في الإجماع ـ: أن الأدلة التي استدل بها على حجية الإجماع جاءت مطلقة، فلم تشترط انقراض وموت أهل العصر الذين أجمعوا. فقوله تعالى: ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقول النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» وغيرها من النصوص التي ذكرناها في مبحث حجية الإجماع، وردت مطلقة فلم تفرق بين انقراض العصر وبقائه فيكون هذا تقييداً واشتراط بلا دليل.

ثم إن الله ـ تعالى ـ قد توعد وهدد على اتباع غير سبيل المؤمنين فإذا أجمعوا فخالفهم فقد اتبع غير سبيلهم.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (**الثاني: أن حقيقة الإجماع: الاتفاق، وقد وجد، ودوام ذلك استدامة له، والحجة في اتفاقهم، لا في موتهم**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أن انقراض العصر ليس بشرط في صحة الإجماع ـ: أنه سبق وأن قلنا ـ في تعريف الإجماع ـ إن حقيقة الإجماع: اتفاق أقوالهم وفتاويهم، والاتفاق قد تحقق وحصل في تلك اللحظة التي اتفقوا عليها، وما بعد ذلك استدامة لذلك الاتفاق، لا إتمام للاتفاق.

وإذا ثبتت وتحقق اتفاق المجتهدين في تلك اللحظة على الحكم فقد ثبت الإجماع وقامت حجته، وإذا حصل ذلك فلا شأن لنا بموت المجمعين أو عدم موتهم؛ لأنه حصل الغرض المطلوب وهو الإجماع، فلا يلتفت إلى غيره.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (**الثالث: أن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة كأنس وغيره، ولو اشترط انقراض العصر لم يجز ذلك**).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على أن انقراض العصر ليس بشرط في صحة الإجماع ـ: أن بعض التابعين كانوا يحتجون بإجماع الصحابة في أواخر عصر الصحابة، فقد حكي عن الحسن البصري ـ رحمه الله ـ أنه احتج بإجماع الصحابة وأنس بن مالك كان حياً، فلو كان انقراض العصر شرطاً في صحة الإجماع لما جاز احتجاج التابعين بذلك قبل انقراض الصحابة.

الدليل الرابع

قوله: **(الرابع: أن هذا يؤدي إلى تعذر الإجماع، فإنه إن بقي واحد من الصحابة جاز للتابعي المخالفة؛ إذ لم يتم الإجماع، وما دام واحد من التابعين لا يستقر الإجماع منهم فلتابعي التابعين مخالفتهم، وهذا خبط)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ على أن انقراض العصر لا يشترط ــ: أن القول باشتراط انقراض العصر يؤدي ويفضي إلى تعذر الإجماع وعدم تحققه وامتناع انعقاده مطلقاً، مع كونه حجة متبعة، وكل شرط أفضى إلى إبطال المشروط المتفق على تحقيقه كان باطلاً. بيان ذلك:

أن من اشترط انقراض العصر في صحة الإجماع جوز لمن حدث من التابعين ــ من أهل الاجتهاد ــ مخالفة من أدركهم من الصحابة، وشرط في صحة إجماع الصحابة موافقة ذلك التابعي، وإذا صار التابعي من أهل الإجماع فقد لا ينقرض عصرهم حتى يحدث تابع التابعي ويبلغ درجة الاجتهاد ويخالفهم، والكلام فيه كالكلام في الأول وهكذا إلى يوم القيامة، وهذا خبط لا أصل له؛ حيث أنه يؤدي إلى عدم تحقق الإجماع في عصر من الأعصار، ولا يكون مستقراً وثابتاً.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ووجه الأول أمران)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن انقراض العصر شرط من صحة الإجماع ــ بدليلين، هما:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (أحدهما: ذكره الإمام أحمد وهو: أن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع، ثم أعتقهن عمر، وخالفه علي بعد موته، وحد الخمر: ضرب أبو بكر أربعين، ثم ضرب عمر ثمانين، ثم ضرب علي أربعين، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك).

ش: **أقـول**: الـدليـل الأول ــ علـى اشتـراط انقـراض العصـر فـي الإجماع ــ : ما احتج به الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ وهو ما روي عنه وقد سبقت حكايته في المذهب الأول، وذلك أنه أجمع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على أن أم الولد حكمها حكم الأمة تباع، ثم أجمع عمر بن الخطاب وعلي بن أبـي طالب على أنها لا تباع، ثم خالف علي بن أبـي طالب هذا بعد موت عمر، ورأى أن يبعن، قال علي في ذلك: «اجتمع رأيـي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن، وأنا ــ الآن ــ أرى بيعهن»، فقال له عبيدة السلماني: «رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك».

فعلي بن أبـي طالب أظهر الخلاف بعد الإجماع، وأقر عليه؛ فلو كان لا يشترط انقراض العصر ما جاز له الخلاف، ولما أقر عليه.

كذلك قصة الوليد بن عقبة لما شرب الخمر، وأراد عثمان بن عفان إقامة الحد عليه فقال لعلي: قم فاجلده، فقال علي: قم يا حسن فاجلده، فقال الحسن: ول حارها من تولى قارها «فكأنه وجد عليه» فقال: يا عبد الله ابن جعفر قم فاجلده، فجلده، وعلي يعد حتى بلغ أربعين، فقال: أمسك، ثم قال: جلد النبـي ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وجلد عمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أجب إلي.

فعلي ــ هنا ــ اعتد بخلاف عمر بعد الإجماع الذي حصل في عهد

أبي بكر في حد الخمر، ولم ينكر عليه.

فلو كان انقراض العصر لا يشترط ما جاز له ذلك.

فظهر من ذلك كله أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(الثاني: أن الصحابة لو اختلفوا على قولين، فهو اتفاق منهم على تسويغ الخلاف، والأخذ بكل واحد من القولين، فلو رجعوا إلى قول واحد صارت المسألة إجماعاً، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك؛ لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن انقراض العصر يشترط في صحة الإجماع ــ بأن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ إذا اختلفت على قولين في مسألة فقهية معينة فإن هذا إجماع ضمني منهم على تسويغ وجواز الخلاف، وأنه يجوز للمقلد أن يعمل بكل واحد من القولين، وانعقد الإجماع على ذلك، ثم إذا رجعت إحدى الطائفتين إلى قول الأخرى صارت المسألة إجماعاً، وزال ما أجمعوا عليه من تسويغ الخلاف، فلو لم يشترط انقراض العصر لما جاز رجوعهم عما أجمعوا عليه من تسويغ الخلاف؛ لأن ذلك يؤدي ويفضي إلى أن أحد الإجماعين خطأ.

والإجماعان هما:

الإجماع الأول: الإجماع على تسويغ الخلاف على قولين.

الإجماع الثاني: الإجماع على قول واحد.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ: لو كان الإجماع قد انعقد بنفسه من غير

اعتبار انقراض العصر لما جاز رجوعهم عما أجمعوا عليه وهو: «تسويغ الخلاف».

* * *

اعتراضات على هذا الدليل

لقد اعترض بعضهم على هذا الدليل بثلاثة اعتراضات، هي كما يلي:

* * *

الاعتـراض الأول

قوله: (**فإن قيل: لا نسلم تصور وقوع هذا؛ لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين**).

ش: **أقول**: الاعتراض الأول ـ على الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول ـ أن إجماع الصحابة على تسويغ الخلاف في مسألة، ثم إجماعهم على قول واحد لا نسلمه ولا يتصور وقوعه، والسبب في ذلك: أن ذلك يؤدي إلى أن أحد الإجماعين خطأ، وهذا لا يمكن؛ حيث إن الأمة لا تجمع إلاَّ على حق.

* * *

الاعتـراض الثانـي

قوله: (**ثم إن سلَّمنا تصوره، فلا نسلم أن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف، بل كل طائفة تقول: الحق معنا، والأخرى مخطئة، وإنما سوغت للعامي أن يستفتي كل أحد حتى لا يُخرج، فإذا اتفقوا زال القول الآخر؛ لعدم من يفتي به**).

ش: **أقول**: الاعتراض الثاني ـ على الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول ـ: على فرض أن الإجماع بعد الاختلاف متصور، فلا نسلم أن

اختلاف الصحابة على قولين هو: إجماع ضمني على تسويغ وجواز الخلاف، وأنها سوغت للمجتهد الأخذ بكل واحد من القولين.

بل إن الذي حصل أن كل طائفة تقول: الحق معنا، والأخرى مخطئة، وعلى المجتهد أن يجتهد في أحد القولين، وإنما العامي يسوغ له أن يستفتي كل واحد حتى لا يخرج ويتخير، فإذا اتفق الصحابة ــ بعد ذلك ــ على قول واحد، زال القول الآخر؛ لعدم وجود من يفتي به.

* * *

الاعتـراض الثالـث

قوله: (**الثالث: لا نسلِّم أن إجماعهم بعد الاختلاف إجماع صحيح**).

ش: **أقول**: الاعتراض الثالث ــ على الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول ــ : إنكم زعمتم أن الصحابة لما اختلفوا في مسألة فقهية على قولين فهذا إجماع منهم على تسويغ الخلاف، فهذا قد نسلمه.

أما قولكم: «إذا رجعت إحدى الطائفتين إلى قول الأخرى صارت المسألة إجماعاً» فلا نسلِّم أن ذلك إجماع صحيح؛ لأن هذا الإجماع يعتبر إجماعاً ثانياً في مسألة واحدة فيكون الإجماعان متعارضين وإذا تعارضا فيبطل الإجماع الثاني بلا شك فيكون الإجماع على أحد القولين باطل.

* * *

الأجوبة عن تلك الاعتراضات

لقد أجاب بعض أصحاب المذهب الأول عن تلك الاعتراضات الثلاثة السابقة بالتفصيل، وإليك ذلك.

* * *

الجواب عن الاعتراض الأول

قوله: (قلنا هذا متصور عقلاً؛ إذ لا يمتنع أن يتغير اجتهاد المجتهد، ولا نحجر عليه أن يوافق مخالفه، فمن ذهب إلى تصحيح النكاح بغير ولي لِمَ لا يجوز أن يوافق من أبطله، إذا ظهر له دليل بطلانه؟ وإذا انفرد الواحد عن الصحابة كانفراد ابن عباس في مسألة العول لِمَ لا يجوز أن يرجع إلى قولهم؟ وقد أجمع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على قتال مانعي الزكاة بعد الخلاف وعلى أن الأئمة من قريش، وعلى إمامة أبـي بكر ـ رضي الله عنه ـ بعد الخلاف. ولا خلاف في تجويز ذلك في القطعيات فما المانع منه في الظنيات؟ ومنع ذلك بناء على تعارض الإجماعين ينبني على أن الإجماع تم في بعض العصر، وهو محل النزاع، فكيف يجعل دليلاً؟!).

ش: **أقول**: لما قال المعترض ـ في اعتراضه الأول ـ «لا نسلِّم تصور إجماع الصحابة على تسويغ الخلاف في مسألة على قولين، ثم يجمع هؤلاء بعد ذلك على قول واحد». أجاب عن ذلك بـ: أن هذا متصور عقلاً وواقع شرعاً.

أما التصور العقلي فلا يمنع العقل أن يجتهد المجتهد في مسألة معينة ويرى فيها حكماً شرعياً، ثم بعد ذلك يتغير هذا الاجتهاد، ويحكم بغير ما حكم به في الأول، أي: لا حجر على المجتهد إذا تغير اجتهاده أن يرجع عما قال في الأول، فلا يمكن أن يضيق على هذا المجتهد أن لا يوافق مذهب من يخالفه، بل له أن يتبع ويوافق ما أدَّاه إليه اجتهاده، وإلَّا ترتب على ذلك أن يكون الاجتهاد قد منع من الاجتهاد، وهو ممتنع؛ وذلك لأن العادة جارية بأن الرأي والنظر عند المراجعة وتكرر النظر يكون أوضح وأصح.

فإذا رجع إلى قولهم كانت المسألة إجماعاً بعد أن وقع فيها الخلاف، وإليك بعض الأمثلة:

المثال الأول: أكثر الحنفية ذهبوا إلى أنه يصح النكاح بلا ولي، ـ أي: يجوز أن تزوج المرأة نفسها من غير إذن وليها ـ ، وجمهور العلماء منعوا ذلك، وقالوا: لا يجوز النكاح بلا ولي، وإذا وقع النكاح بلا ولي فهو باطل عندهم.

فقد يقتنع بعض الحنفية بأدلة الجمهور على أنه لا يصح النكاح بلا ولي ويوافقهم، ويرجع عما قاله في الأول ويقول: بأن النكاح بلا ولي باطل لا يمنع من ذلك شيء لا من العقل ولا من الشرع.

المثال الثاني: لو انفرد صحابي من الصحابة برأي في مسألة معينة وخالف ما قاله جميع الصحابة، ثم بعد ذلك اكتشف واطلع أن رأيه قد أخطأ فيه وأن رأي جمهور الصحابة أصح منه فلا مانع من أن يرجع عما قال في الأول، ويتبع ما قاله جمهور الصحابة.

فابن عباس قد انفرد في مسألة العول ـ وقد سبقت ـ وقال فيها برأي منفرد عن الصحابة، فلو بان له أن رأيه هذا خاطىء، وأن رأي جمهور الصحابة هو الصحيح فإنه يرجع إلى رأيهم بدون تردد، حيث لا يوجد مانع ـ لا شرعي ولا عقلي ـ يمنع من أن يتبعهم بعد المخالفة، بل إن الرجوع إلى الحق فضيلة.

وإذا رجع مجتهد من المجتهدين عن رأيه وتبع رأي المخالفين له فإن هذا يدل على فقه وتقوى وورع هذا المجتهد الراجع.

فإذا رجع هذا المخالف إلى قول الأكثرين كانت المسألة إجماعاً بعد الخلاف.

أما وقوعه شرعاً، فقد ورد أن الصحابة أجمعوا بعد الخلاف، وإليك بعض الأمثلة:

المثال الأول: أنه لما توفي النبـي ﷺ اختلف المهاجرون والأنصار فيمن يتولى الأمر بعد النبـي ﷺ، حتى قال واحد منهم: «منا أمير ومنكم أمير»، ثم بعد ذلك اتفقوا على أن الأئمة من قريش، لذلك لم يتول الخلافة أحد من الأنصار، فهذا إجماع بعد الخلاف.

المثال الثاني: أنه لما أجمع الصحابة ـ المهاجرون والأنصار ـ على أن الإمامة تكون من قريش فقط، اختلفوا فيما بينهم: من يكون الخليفة بعد رسول الله ﷺ؟ فتناقشوا وتجادلوا في الأمر حتى أجمعوا على أن الصالح للإمامة والخلافة هو أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ، حتى أن علياً رضي الله عنه قال: «رضيه رسول الله ﷺ للصلاة وهي عماد الدين، ومن رضيه رسول الله ﷺ لديننا وجب أن نرضاه لدنيانا». ذكره ابن سعد في «طبقاته»، وذكر ابن القيم في «إعلام الموقعين» إلى أن هذا قول جميع الصحابة.

ويقصد بقوله: «رضيه رسول الله ﷺ للصلاة» ما ورد عن النبـي ﷺ أنه قال في مرضه: «مروا أبا بكر فليصل بالناس».

فهنا أجمع الصحابة بعد الخلاف.

المثال الثالث: أنه لما تولى أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ الخلافة ارتد من ارتد من العرب، فمنهم من ارتد عن الإسلام مطلقاً، ومنهم من منع إخراج الزكاة فقط، وقال: كانت جباية تؤدى إلى محمد، ومحمد قد مات. . .» إلخ. فأصر أبو بكر على قتال جميع المرتدين، فخالفه الصحابة وعلى رأسهم عمر بن الخطاب، حيث قال لأبـي بكر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاَّ الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقها»، فقال أبو بكر: «والله

لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال. . . » إلخ.

بعد ذلك أجمع الصحابة على رأي أبـي بكر وأن من منع الزكاة كافر يجب أن يقاتل، وهذا الإجماع قد حصل بعد الخلاف.

وهناك أمثلة كثيرة على ذلك، كلها تدل على جواز وتسويغ الإجماع بعد الخلاف.

وإذا جاز الإجماع بعد الخلاف في القطعيات فما المانع من جواز الإجماع بعد الخلاف في الظنيات؟

الجواب: أنه لا مانع من ذلك؛ حيث إنه لا فرق بين القطعيات والظنيات في ذلك.

فإن قال قائل: أنا أمنع ذلك؛ لأنه يؤدي ويفضي إلى تعارض الإجماعين ــ وهما: الإجماع على تسويغ الخلاف، والإجماع على إلغاء القول الآخر ــ .

نقول: هذا المنع مبني على الاعتقاد: «أن الإجماع قد تم في بعض العصر، وهذا محل النزاع، فكيف يستدل به؟! والله أعلم.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثاني

قوله: (والثاني غير صحيح، فإنه لا اختلاف في أن فرض المجتهد في المسائل المجتهد فيها ما يؤديه إليه اجتهاده، وفرض المقلد تقليد أي المجتهدين شاء).

ش: **أقول**: لما قال المعترض ــ في اعتراضه الثاني ــ «لا نسلم أن اختلاف الصحابة على قولين هو إجماع ضمني على تسويغ الخلاف. . . ».

أجاب عنه بـ : أن هذا الاعتراض غير صحيح، بل إن اختلاف الصحابة في مسألة معينة على قولين فقط هو إجماع ضمني منهم على تسويغ الخلاف، وأنه يجوز للمقلد أن يعمل بكل واحدٍ من القولين يختار أيهما شاء؛ لأنهما قد صدرا من مجتهدين يعتد بأقوالهم؛ حيث إن المقلد ليس من أهل النظر.

أما المجتهد فلا يجوز له ذلك، بل الذي يلزمه في المسائل الاجتهادية أن يتبع ما أداه إليه اجتهاده من القولين اللذين قد صدرا من الصحابة، ولا يجوز له أن يتخير، بل يتبع أحد القولين إذا صح عنده؛ لأنه من أهل النظر والاستدلال. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثالث

قوله: **(وأما الثالث فدليله: إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد الاختلاف، فدل على صحته).**

ش: **أقول**: لما قال المعترض ــ في اعتراضه الثالث ــ : «لا نسلم أن إجماعهم بعد الاختلاف إجماع صحيح».

أجيب عن ذلك بـ : أنه إذا اختلف الصحابة في مسألة معينة على قولين، ثم اتفقوا وأجمعوا على أحد القولين، فإن ذلك يكون إجماعاً، والقول الآخر قد ترك وألغي لعدم القائل به.

ويدل على ذلك ما مضى أن قلناه وهو: أن الصحابة اختلفوا فيمن يصلح أن يكون إماماً وخليفة لرسول الله ﷺ، ثم بعد ذلك اتفقوا على أن أبا بكر هو الخليفة.

فهذا إجماع بعد الاختلاف، وهو إجماع صحيح حيث توفرت فيه جميع أركان وشروط الإجماع، وتوفرت فيه حقيقة الإجماع.

وكذلك اتفاق الصحابة على أن الأئمة من قريش فقط هو: إجماع بعد الاختلاف.

وكذلك اتفاق الصحابة على قتال مانعي الزكاة هو: إجماع بعد الاختلاف.

فإذا وقع ذلك دلَّ على أن الإجماع بعد الاختلاف إجماع صحيح. والله أعلم.

تنبيه: في هذه المسألة مذاهب:

الأول: أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع مطلقاً.

الثاني: أن انقراض العصر ليس بشرط في صحة الإجماع مطلقاً.

الثالث: أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع السكوتي؛ لضعفه دون غيره وهو اختيار كثير من الشافعية.

الرابع: أن انقراض العصر شرط في صحة إجماع الصحابة فقط، دون إجماع غيرهم.

الخامس: أن انقراض العصر شرط في صحة إجماع القياسي، دون غيره.

السادس: أن انقراض العصر شرط إن بقي عدد التواتر، وإن بقي أقل من ذلك لم يلتفت إلى الباقي.

السابع: إن كان المجمع عليه من الأحكام التي لا يتعلق بها إتلاف واستهلاك اشترط فيه انقراض العصر، وإن تعلق بها ذلك فهو وجهان: الاشتراط وعدمه وهو مذهب الماوردي من الشافعية.

والراجح عندي هو المذهب الثاني ــ وهو مذهب جمهور الأصوليين ــ

وهو: أن انقراض العصر لا يشترط في صحة الإجماع مطلقاً، بل لو اتفقت الأمة ولو في لحظة واحدة انعقد الإجماع، ووجبت عصمتهم عن الخطأ؛ للأدلة الأربعة السابقة الذكر وقد سبق بيانها.

ولأنه لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

الأول: إما أن تكون الحجة انقراض العصر.

الثاني: أو أن تكون الحجة اتفاقهم بشرط انقراض العصر.

الثالث: أو أن تكون الحجة اتفاقهم فقط.

أما الأول: ــ وهو أن الحجة انقراض العصر ــ فلا يجوز؛ لأنه لو انقرض العصر من غير اتفاق لم يكن حجة.

والثاني: وهو أن اتفاقهم بشرط انقراض العصر هو الحجة ــ لا يجوز أيضاً ــ ؛ لأنه يوجب أن يكون موتهم هو المؤثر في كون قولهم حجة، وذلك لا يجوز كما لا يجوز أن يكون موت النبي ﷺ مؤثراً في كون قوله حجة.

وإذا بطل الاحتمالان الأولان، ثبتت صحة الاحتمال الثالث، وهو: أن الحجة اتفاقهم. والله أعلم.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الأول

يمكن أن يجاب عن الدليلين اللذين استدل بهما أصحاب المذهب الأول ــ وهو القائلون: إن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع ــ بما يلي:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

لما قال أصحاب المذهب الأول ـ في دليلهم الأول ـ «إن علياً خالف عمر بعد موته في بيع أم الولد، وخالف أيضاً في حد الخمر، فهذا يدل على اشتراط انقراض العصر. فلو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك».

نقول ـ في الجواب عن ذلك ـ : أما الأول ـ وهو مخالفة علي لعمر بعد موته في بيع أم الولد فإنه لا يدل على سبق الإجماع، ولو صح إجماع الصحابة كلهم لما كان هذا يدل من مذهب علي على اشتراط انقراض العصر، ولو ذهب إلى ذلك صريحاً لم يجب تقليده، كيف ولم يجتمع إلاَّ رأيه ورأي عمر كما قال ذلك.

وأما قول عبيدة السلماني: «رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك»، فلم يرد به موافقة الجماعة إجماعاً، وإنما أراد به أن رأيك في زمان الألفة والجماعة، والاتفاق، والطاعة للإمام: أحب إلينا من رأيك في الفتنة والفرقة، وتفرق الكلمة.

فلم يتم إجماع في زمن عمر، ويدل على ذلك أيضاً قول جابر: «بعناهن على زمن النبي ﷺ، وأبي بكر، وشطر من زمن عمر»، وهو قول ابن عباس.

فهنا جابر وغيره قد خالفوا في ذلك حينئذٍ، ولكن عبيدة أراد أن يكون علي مع عمر والأكثر.

أما الثاني ـ وهو مخالفة علي لعمر في جلد شارب الخمر ـ فإنه لم يخالف الإجماع الصريح، وإنما خالف الإجماع السكوتي، ومخالفة الإجماع السكوتي جائز؛ لأنه أضعف من الصريح. ثم إن المخالفة وردت في فعل.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

لما قال أصحاب المذهب الأول ـ في دليلهم الثاني ـ : «إن اختلاف الصحابة على قولين هو إجماع ضمني على تسويغ الخلاف، وإذا رجعت إحدى الطائفتين المختلفتين إلى قول الأخرى صارت المسألة إجماعاً، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك».

نقول في الجواب عن ذلك: إنه لا يسلم أنها سوغت للمجتهد الأخذ بكل واحد من القولين، بل إن كل طائفة تقول الحق معنا، والأخرى مخطئة، والمجتهد عليه أن يجتهد في أحد القولين، والعامي يستفتي أيهما شاء.

فإذا أجمعوا على قول واحد، ترك القول الآخر، وبطل الإجماع في تسويغ الخلاف.

ولو سلمنا أن الصحابة سوغت الخلاف، وأجمعت على قول واحد فما زال الإجماع على تسويغ الخلاف قائماً، ولهذا لو حدث من التابعين من يقول بالقول الذي ترك جاز وساغ، على أنها إنما أجمعت على تسويغ الخلاف في القولين بشرط أن لا يحصل الإجماع على أحدهما. فإذا حصل الإجماع على أن أحدهما فلا نسلم أنها سوغت الخلاف. والله أعلم.

* * *

هل إجماع أهل كل عصر حجة أو هو خاص بالصحابة؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: **(فصل إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الإجماع المحتج به غير مختص بإجماع الصحابة، بل إن إجماع أهل كل عصر حجة، أي: أن علماء أي عصر حجة: صحابة أو غير صحابة.

وهذا ظاهر كلام الإمام أحمد في رواية المروذي وقد وصف أخذ العلم فقال: «ينظر ما كان عن رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فعن أصحابه، فإن لم يكن فعن التابعين». نقله أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد».

وهذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: **(خلافاً لداود، وقد أومأ أحمد ـ رحمه الله ـ إلى نحو من قوله).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الإجماع المحتج به مختص بإجماع الصحابة فقط، ولا حجة في إجماع غيرهم.

ذهب إلى ذلك داود الظاهري وكثير من أتباعه، ذكر ذلك ابن حزم في «الإحكام» قائلاً: «قال أبو سليمان وكثير من أصحابنا: لا إجماع إلاَّ إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ»، نقل ابن حزم ذلك عنهم، ثم نصر مذهب الجمهور ورد على هذا المذهب.

وقد أومأ الإمام أحمد إلى هذا المذهب في رواية أبي داود، حيث قال: «الاتباع: أن يتبع الرجل ما جاء عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه، وهو

يعد في التابعين مخير». نقله أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد».

قال أبو يعلى لما نقل ذلك: «هذا محمول من كلامه على آحاد التابعين، لا على جماعتهم».

قلت: تأويل أبـي يعلى لكلام الإمام أحمد لا دليل عليه كما هو ظاهر كلام أبـي الخطاب في «التمهيد».

وعلى هذا: يكون المذهب الثاني رواية عنه صحيحة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أن الإجماع المحتج به هو إجماع الصحابة فقط، بأدلة هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (**ووجهه: أن الواجب: اتباع سبيل المؤمنين جميعهم، والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين، ولا من الأمة، ولذلك لو أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة: لم يصر إجماعاً**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على أن الأجماع المحتج به هو إجماع الصحابة فقط ــ أن الله تعالى أوجب علينا اتباع سبيل جميع المؤمنين بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، واتباع إجماع جميع الأمة بقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، و ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ

﴿لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «لا تجتمع أمتي على الخطأ»، والتابعون ليسوا كل الأمة، وكل المؤمنين؛ لأن الصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا ـ بموتهم ـ عن «المؤمنين»، ولا عن «الأمة».

يؤيد ذلك: أنه لو اختلف الصحابة في مسألة معينة على قولين، ثم أجمع التابعون على أحدهما فإن هذا لا يسمى إجماعاً.

وكذا لو خالف واحد من الصحابة إجماع التابعين لا يكون قول جميع الأمة، ولا يمكن أن يكون ذلك إجماعاً، ولا يحرم الأخذ بقول الصحابي، فإذا كان خلاف بعض الصحابة يدفع إجماع التابعين فعدم وفاقهم ـ أيضاً ـ يدفع؛ لأنهم بالموت لم يخرجوا عن كونهم من الأمة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولا ينعقد الإجماع دون الغائب، فكذلك الميت).

ش: **أقول**: الدليل الثاني: ـ من الأدلة على أن المعتبر هو إجماع الصحابة فقط ـ : أنه إن كان في الأمة غائب لا ينعقد الإجماع دونه، وإن لم يكن لذلك الغائب خبر من الواقعة ولا فتوى فيها، لكن نقول لو كان حاضراً لكان له قول فيها فلا بدَّ من موافقته، فيقاس على الغائب الميت قبل التابعين، والجامع: عدم الوجود أثناء النظر في الواقعة.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ومقتضى هذا أن لا ينعقد الإجماع ـ أيضاً ـ للصحابة، لكن لو اعتبرنا ذلك لم ينتفع بالإجماع، فاعتبرنا قول من دخل في الوجود، دون من

لم يوجد، أو تقول: الآية والخبر تناولا الموجودين حين نزول الآية؛ إذ المعدوم لا يوصف بإيمان، ولا أنه من الأمة).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من الأدلة على أن الإجماع المحتج به هو إجماع الصحابة فقط ـ : أن وصف كلية الأمة لا يثبت للتابعين. بيان ذلك:

أن ما سبق من الكلام يقتضي أن لا يثبت وصف الكلية ـ أيضاً ـ للصحابة، بل ينتظر لحوق التابعين وموافقتهم من بعدهم إلى يوم القيامة فإنهم كل الأمة، لكن لو اعتبرنا ذلك لم ينتفع بالإجماع إلاَّ في القيامة، فثبت أن وصف الكلية إنما هو لمن دخل في الوجود دون من لم يوجد، فلا سبيل إلى إخراج الصحابة في الجملة، وعند ذلك لا يثبت وصف كلية الأمة للتابعين.

أو تقول ـ في هذا الدليل ـ بعبارة أخرى: إن الآية المستدل بها على حجية الإجماع، وهي قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ... ﴾ [النساء: ١١٥]، قد تناولت الذين نعتوا بالإيمان وهم الموجودون وقت نزول تلك الآية؛ حيث إن المعدوم لا يوصف بالإيمان، ولا يكون له سبيل يتبع.

وكذلك الحديث المستدل به على عصمة الأمة وهو قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ» وما ماثله مما في معناه، قد تناول أمته الذين آمنوا به وقت ورود ذلك الحديث، وتصور إجماعهم واختلافهم وهم الموجودون.

وبناءً على ذلك فإن الإجماع المحتج به هو إجماع الصحابة فقط؛ ولأن التابعين لا يكونون كل المؤمنين ولا كل الأمة، فما اتفقوا عليه لا يكون هو قول كل الأمة ولا كل المؤمنين فلا يكون حجة.

الدليل الرابع

قوله: (ولأنه يحتمل أن يكون لبعض الصحابة في هذه الحادثة قول لم نعلمه يخالف ما أجمع عليه التابعون، فلا ينعقد إجماعهم بخلافه).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ على أن الإجماع المحتج به هو إجماع الصحابة فقط ـ: أن ما أجمع عليه التابعون يندفع بخلاف واحد من الصحابة إذا نقل إلينا، فإن لم ينقل إلينا فإنه يحتمل أنه خالف في هذه الحادثة، ولكن لم تنقل إلينا تلك المخالفة، ومع هذا الاحتمال لا يمكن أن نتيقن من إجماع كل الأمة؛ لأنه لا ينعقد إجماع التابعين بخلاف ذلك الصحابي المحتمل، أي: أن الإجماع لا يكون متيقناً مع ذلك الاحتمال.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أن الإجماع المحتج به غير مختص بإجماع الصحابة، وأن إجماع أهل كل عصر حجة ـ بأدلة، منها ـ :

* * *

الدليل الأول

قوله: (ولنا ما ذكرناه من الأدلة على قبول الإجماع من غير تفريق بين عصر وعصر).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن إجماع أهل كل عصر حجة ـ : أن الأدلة التي استدللنا بها على حجية الإجماع دلت على أن إجماع أهل كل عصر مقبول، فلم تفرق بين أهل عصر، وأهل عصر، بل هي متناولة لأهل

كل عصر حسب تناوله لأهل عصر الصحابة، فكان إجماع أهل كل عصر حجة.

مثل قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وذلك لأن في كل عصر مؤمنين، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»، وما جاء في معناه، وهم أمة النبي ﷺ وأمته موجودة في كل عصر إلى قيام الساعة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (والتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من الأمة، ومن خالفهم سالك غير سبيل المؤمنين، ويستحيل بحكم العادة شذوذ الحق عنهم ـ مع كثرتهم ـ كما سبق).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أن إجماع أهل كل عصر حجة ـ: أن التابعين إذا أجمعوا على حكم حادثة فإن هذا يعتبر إجماع الأمة؛ لأنهم ـ في وقتهم ـ يعتبرون كل الأمة، ويحرم على أي مسلم مخالفتهم؛ لأنه قد سلك غير سبيل المؤمنين.

* * *

اعتراض

فإن قال قائل: يحتمل أنهم أجمعوا على حكم باطل، فلا يجوز اتباعهم.

جـــوابـــه

نقول له: هذا مستحيل؛ لأن العادة تقتضي أن لا يحكموا، إلاَّ بالحق فلا يمكن أن يجمعوا على باطل مع كثرتهم وانتشارهم واختلاف معادنهم وأدلتهم، وهذا قد سبق بيانه أثناء تقريرنا لأدلة حجية الإجماع.

* * *

الدليـل الثـالث

قوله: **(ولأنه إجماع أهل العصر فكان حجة، كإجماع الصحابة).**

ش: أقول: الدليل الثالث ــ على أن إجماع أهل كل عصر حجة ــ: قياس إجماع التابعين ومن بعدهم على إجماع الصحابة. بيانه:

أنه كما اعتبرتم إجماع الصحابة حجة، فكذلك إجماع التابعين ومن جاء بعدهم ولا فرق، والجامع: أن الأدلة السابقة ــ كالآية والحديث ــ عامة لجميع المؤمنين ولجميع الأمة في كل عصر، سواء كانوا صحابة أو غيرهم.

* * *

اعتراض على ذلك

قال قائل ــ معترضاً ــ: إن عصمة الصحابة عن الخطأ قد ثبت، ولم تثبت عصمة غيرهم.

جـــوابـــه

نقول ــ في الجواب عنه ــ: إن ما دل على عصمة الصحابة، دل على عصمة أهل كل عصر، لأن الأدلة المثبتة لحجية الإجماع عامة على ما ذكرناه مفصلاً.

* * *

اعتـراضٍ ثـانٍ

قال قائل: إن الصحابة يفترقون عن التابعين ومن بعدهم في أنهم شاهدوا التنزيل، وحضروا الوحي، فكان إجماعهم أولى من غيرهم.

جـوابـه

نقول في الجواب عن ذلك: إن هذا لا يدل على أن يكون إجماعهم حجة دون غيرهم؛ لأن ذلك ليس من الأدلة الموجبة لحجية الإجماع.

* * *

الأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول عما استدل به أصحاب المذهب الثاني، وقد ذكر تلك الأجوبة ابن قدامة بدون ترتيب، وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (وما ذكروه باطل؛ إذ يلزم على مساقه أن لا ينعقد الإجماع بعد موت من مات من الصحابة في عصر النبي ﷺ وبعده، بعد نزول الآية كشهداء أُحد واليمامة، ولا خلاف في أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثالث ــ: «إنا نعتبر في الإجماع قول الموجودين أثناء نزول الآية والخبر؛ لأن المعدوم لا يوصف بإيمان. . .إلخ»، أجاب أصحاب المذهب الأول عنه بقولهم: إن هذا الذي ذكرتموه باطل، ودليل بطلانه: أنه يلزم منه: أن الإجماع لا يمكن أن ينعقد بأي حال بعد موت من مات من الصحابة في عصر النبي ﷺ وبعده

كسعد بن معاذ، وحمزة بن عبد المطلب، ومن استشهد من المهاجرين والأنصار في غزوة أحد، وموقعة اليمامة ممن كانوا موجودين عند نزول الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وعند قول النبي ﷺ للخبر وهو قوله: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»؛ لأن إجماع من وراء هؤلاء ليس إجماع جميع المؤمنين، وليسوا كل الأمة.

ويلزم ــ أيضاً ــ: أن لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزول الآية ــ السابقة الذكر ــ وكملت آلته بعد ذلك.

وهذا باطل؛ لأننا نحن وإياهم قد أجمعنا على أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع، بل إن إجماع الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ حجة بالاتفاق، وكم من صحابي قد استشهد في حياة الرسول ﷺ بعد نزول الآية.

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(وكما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين، بطل الالتفات إلى الماضين، فالماضي لا يعتبر، والمستقبل لا ينتظر)**.

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الأول ــ: «إن الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين، والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا ــ بموتهم ــ من المؤمنين ولا من الأمة، فلذلك إجماع التابعين ليس إجماع جميع الأمة...» إلخ.

أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ عن ذلك بقولهم: إنا قطعنا بأنه لا يلتفت إلى الأفراد اللاحقين ــ وهم الذين لم يوجدوا ــ فلا ننتظرهم من أجل أن نأخذ رأيهم في الإجماع، كذلك لا يمكن أن نلتفت إلى

الأفراد الذين مضوا، فلا نعتبر أقوالهم في الإجماع، وهذه قاعدة لا بدَّ منها في الإجماع.

ولولا هذه القاعدة لما تصور إجماع بعد موت واحد من المسلمين في زمان الصحابة والتابعين، ولا بعد أن استشهد حمزة وغيره.

وقد اعترف أصحاب المذهب الثاني بصحة إجماع الصحابة بعد رسول الله ﷺ وبعد موت من مات بعد رسول الله ﷺ ولم يعترفوا بذلك إلاَّ لأن الماضي لا يعتبر، والمستقبل لا ينتظر في انعقاد الإجماع، بل إن الموجودين أثناء حدوث الحادثة يعتبرون كل الأمة في كل وقت.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(ولأن وصف كلية الأمة حاصل لكل الموجودين في كل وقت، ويدخل في ذلك الغائب؛ لأنه ذو مذهب تمكن مخالفته وموافقته بالقوة، والميت لا يتصور في حقه وفاق ولا خلاف لا بالقوة، ولا بالفعل، بل الطفل والمجنون لا ينتظر؛ لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف فالميت أولى)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ : «لا ينعقد الإجماع دون الغائب، فكذلك الميت، أي: أنهم قاسوا الميت من الصحابة على الغائب».

أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ عن ذلك بقولهم: إن قياسكم الميت على الغائب قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق. بيان ذلك:

أن الموجودين في عصر حدوث الحادثة والناظرين في حكمها

يوصفون بأنهم كل الأمة، والغائب يدخل معهم؛ لأنه موجود، ولكنه غائب ـ فقط ـ فلا يمكن أن ينعقد الإجماع دونه؛ لأنه صاحب مذهب ورأي بالقوة؛ حيث إن مخالفته وموافقته ممكنة، فيحتمل أن يوافق أو يخالف إذا عرضت المسألة عليه.

بخلاف الميت، فإن العقل لا يتصور في حقه خلاف ولا وفاق لا بالقوة ولا بالفعل، لأنه قد مات وانتهى، لذلك لما مات أول واحد من الصحابة انعقد الإجماع دونه، يؤيد ذلك:

أن الصبي والمجنون لا ينتظران؛ لأنه بطل إمكان الوفاق والخلاف منهما، فلا يؤخذ رأيهما في الإجماع مع وجودهما، فالميت أولى؛ حيث إنه قد مضى فلا يعتبر رأيه.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

قوله: **(وما ذكروه من احتمال مخالفة واحد من الصحابة)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الرابع ـ: «إن إجماع التابعين يندفع بخلاف واحد من الصحابة، إذا نقل إلينا، وإن لم ينقل إلينا فاحتمال مخالفته وارد، لكن لم يصل إلينا».

أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ بجوابين:

الجواب الأول

قوله: **(يبطل بالميت الأول من الصحابة، فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة مخالفته)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول عن الدليل الرابع السابق الذكر، قال فيه

الجمهور: إن ذلك الدليل يبطل بالميت الأول من الصحابة فإنه يحتمل أنه خالف ولم ينقل خلافه، ومع ذلك فإن إجماع باقي الصحابة بعده يكون منعقداً، ويكون حجة.

* * *

الجـواب الثـاني

قوله: **(وهذا التحقيق، وهو: أنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج، إذ ما من حكم إلاَّ يتصور تقدير نسخه ولم ينقل، وإجماع الصحابة، يحتمل أن يكون واحد منهم أضمر المخالفة، وأظهر الموافقة؛ لسبب، أو رجع بعد أن وافق، والخبر يحتمل أن يكون كذباً، فلا يلتفت إلى هذا، والله أعلم).**

ش: **أقول**: الجواب الثاني عن الدليل الرابع ــ المذكور سابقاً ــ : أن هذه الاحتمالات البعيدة يجب أن لا ننظر إليها ولا يلتفت إليها لا من قريب ولا من بعيد؛ ذلك لأننا لو فتحنا هذا الباب ــ وهو النظر إلى مثل هذه الاحتمالات ــ للزم من ذلك: إبطال جميع الحجج والأدلة؛ لأنه لا يوجد حكم من الأحكام إلاَّ ويحتمل أنه منسوخ، وأنه انفرد الواحد بنقله، أو تقدير موت الفرد قبل أن ينقل إلينا الناسخ.

وعلى هذا يبطل إجماع الصحابة؛ لاحتمال أن واحداً منهم قد أظهر الموافقة، وأبطن وأضمر المخالفة؛ لأمر من الأمور، كما نقل عن ابن عباس في موافقته لعمر في مسألة العول وإظهار النكير بعده ــ رضي الله عنهما ــ .

ولأنه يحتمل ــ أيضاً ــ أن واحداً من الصحابة قد رجع عن رأيه بعد موافقته، كما نقل عن علي ــ رضي الله عنه ــ أنه قال: «اجتمع رأيـي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن، وأنا أرى الآن بيعهن».

وكذلك: أي خبر فإنه يحتمل أن يكون كذباً.

والخلاصة: أننا لو التفتنا إلى أي احتمال يقوله أي شخص، لما بقي لنا أي حكم في الشريعة لنعمل به.

* * *

إذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما فهل يكون ذلك إجماعاً؟

أو تقول ــ في ترجمة هذه المسألة ــ: إذا اختلف الصحابة أو اختلف أهل عصر من الأعصار في مسألة من المسائل الفقهية على قولين، واستقر خلافهم في ذلك، ولم يوجد له نكير، فهل يتصور انعقاد إجماع من بعدهم على أحد القولين بحيث يمتنع على المجتهد المصير إلى القول الآخر أو لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المــذهب الأول

قوله: (**فصل: إذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما فقال أبو الخطاب والحنفية: يكون إجماعاً**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة يكون إجماعاً، وعليه:

فإنه تحرم مخالفته، ويجب العمل به.

ذهب إلى ذلك أبو الخطاب في «التمهيد» واستدل عليه، وخالف فيه مذهب شيخه أبـي يعلى في ذلك.

كما ذهب إلى ذلك: أكثر الحنفية، والمعتزلة، واختاره أبو بكر القفال، وأبو إسحاق الشيرازي وكثير من الشافعية، وذهب إليه المالكية.

تنبيه: لعله قد اتضح لك أن نسبة ابن قدامة هذا المذهب إلى كل الحنفية فيه بعض التساهل؛ لأنه اختلف في مذهب الحنفية في ذلك، والأسلم أن يقال: ذهب أكثر الحنفية إلى هذا المذهب كما فهمت من كثير من كتب الحنفية. والله أعلم.

* * *

أدلة هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب ــ وهو المذهب الأول ــ على أنه يعتبر إجماعاً، وتحرم مخالفته، والأخذ بالقول الآخر، بأدلة هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (لقوله عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق» وغيره من النصوص).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على أن إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة يعتبر إجماعاً تحرم مخالفته ــ:

قوله عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين»، وغيره من النصوص الدالة على حجية إجماع أهل كل عصر مثل قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»، فإذا أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة في مسألة معينة فإنه يكون إجماعاً، ومن خالفه فقد خالف الحق الذي أظهرته الأمة، ومن خالفه فقد اتبع غير سبيل المؤمنين، وزعم أن إجماعهم خطأ.

* * *

الدليـل الثـاني

قوله: **(ولأنه اتفاق من أهل عصر فهو كما لو اختلف الصحابة مع قولين ثم اتفقوا على أحدهما)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أن إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة يعتبر إجماعاً ـ : القياس. بيانه:

أن الصحابة لو اختلفوا على قولين في مسألة حادثة، ثم اتفق الصحابة على أحد القولين فإنه يكون إجماعاً، تحرم مخالفته، ولا يجوز الأخذ بالقول الآخر، فكذلك يقاس على ذلك ما لو اختلف الصحابة على قولين، ثم اتفق التابعون على أحدهما، والجامع: أنه اتفاق من أهل عصر سواء كان عصر الصحابة أو التابعين، لا فرق، فهم كل الأمة.

أو تقول ـ في هذا الدليل ـ : إن إجماع التابعين اتفاق من أهل العصر على حكم فقهي معين فلم يجز خلافه، كما لو اختلفوا في حكم معين في عصرهم، ثم اتفقوا على حكمها في عصرهم، فهو اتفاق عقيب اختلاف، فقطع الاتفاق حكم الاختلاف.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: **(وقال القاضي، وبعض الشافعية: لا يكون إجماعاً)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة في المسألة لا يعتبر إجماعاً، ولا تحرم مخالفته، بل يجوز الأخذ بما اتفق عليه التابعون، ويجوز الأخذ بالقول الآخر للصحابة. ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى في «العدة»، وهو اختيار كثير من محققي الشافعية: كإمام الحرمين، والغزالي، والآمدي، والصيرفي.

أدلة هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب ـ على أن إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة لا يعتبر إجماعاً ـ بأدلة، منها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(لأنه فتيا بعض الأمة؛ لأن الذين ماتوا على القول الآخر من الأمة لا يبطل مذهبهم بموتهم، ولذلك يقال: خالف أحمد، أو وافقه بعد موته).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة في المسألة لا يعتبر إجماعاً، بل يجوز الأخذ بالقول الآخر للصحابة ـ : أنه لما اختلف الصحابة في مسألة معينة على قولين فإن الأمة ـ كلها ـ اختلفت على هذين القولين بعد تمام النظر والاجتهاد، وهذا تضمن إجماعهم على تسويغ الأخذ بكل واحد من القولين باجتهاد أو تقليد، وهم معصومون من الخطأ فيما أجمعوا عليه؛ لأنه إجماع كل الأمة.

فلو أجمع التابعون على أحد القولين فهو فتيا بعض الأمة، لأن الصحابة الذين قالوا بالقول الآخر ـ الذي لم يجمع عليه ـ يعتبرون من الأمة الذين أجمعوا على تسويغ الأخذ بأحد القولين.

وصاحب القول الآخر ـ وهو الذي لم يجمع عليه ـ وإن كان قد مات فإن قوله ومذهبه في المسألة لم يزل لم يمت، بل هو حي يعمل به.

لذلك تجد العلماء يقولون: هذا القول يخالف ما ذهب إليه الإمام أحمد ومالك أو يوافقهما مع أنهما قد ماتا، قال الإمام الشافعي ـ مؤكداً ذلك ـ : «المذاهب لا تموت بموت أربابها».

فإذا كان ما اتفق عليه التابعون هو اتفاق بعض الأمة، فلا يسمى إجماعاً، ولا تحرم مخالفته.

* * *

الدليـل الثـاني

قوله: (**فأشبه ما إذا اختلفوا على قولين فانقرض القائل بأحدهما**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة لا يعتبر إجماعاً ـ: القياس. بيانه:

أنه إذا اختلف الصحابة في مسألة فقهية معينة على قولين، فانقرض ومات أصحاب القول الأول ـ مثلاً ـ كلهم، وبقي أصحاب القول الثاني، فإنه لا يجوز أن يكون القول الثاني هو المجمع عليه، ويحرم الأخذ بالقول الأول؛ لأن القول الأول لم ينقرض بانقراض أصحابه وموتهم، ويكون الخلاف باقياً، فكذلك الكلام في مسألتنا هذه فإنه يشبه ذلك فإن موت أصحاب أحد القولين لا يبطل العمل به، فيكون اتفاق التابعين على القول الثاني لا يبطل العمل بالقول الأول، فلا يكون إجماعاً، وبالتالي يجوز العمل بالقول الأول للصحابة، ويجوز العمل بالقول الثاني للصحابة ـ الذي اتفق عليه التابعون ـ.

وهذا الدليل مؤكد للدليل الأولى.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: (**فإن قيل: إن ثبت نعت الكلية للتابعين فيكون خلاف قولهم حراماً، وإن لم يكونوا كل الأمة فلا يكون قولهم إجماعاً، إما أن يكونوا كل الأمة في شيء دون شيء فهذا متناقض**).

ش: **أقول**: لقد اعترض بعضهم على قول أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إن التابعين المتفقين على أحد قولي الصحابة لا يخرجوا عن أحد ثلاث حالات:

الحالة الأولى: إما أن يثبت أن التابعين هم كل الأمة في زمنهم، فحكم هذه الحالة: أن اتفاقهم يعتبر إجماع محل الأمة والمؤمنين، ويحرم مخالفتهم؛ لأنه اتباع غير سبيل المؤمنين، وترك الحق الذي اتفقت عليه الأمة.

الحالة الثانية: وإما أن لا يكون التابعون المتفقون على أحد قولي الصحابة كل الأمة، لأن القول الآخر لهم لا زال موجوداً فلم يمت كموت أصحابه، فحكم هذه الحالة: أن اتفاقهم لا يكون إجماعاً، بل يجوز الأخذ به، ويجوز الأخذ بالقول الآخر للصحابة.

الحالة الثالثة: وإما أن يكون التابعون المتفقون على أحد قولي الصحابة كل الأمة في شيء، ولا يكونون كل الأمة في شيء آخر.

فهذه الحالة لا يمكن أن تقع؛ لأنه يؤدي إلى التناقض، فهذان الاحتمالان لا يرتفعان، ولا يمكن أن يجتمعا، بل لا بدَّ من أحدهما.

فلا بدَّ أن تبينوا لنا الحق في ذلك.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (**قلنا: الكلية تثبت بالإضافة إلى مسألة حدثت في زمنهم، أما ما أفتى به الصحابي فقوله لا يسقط بموته، ولو مات القائل فأجمع الباقون على خلافه لا يكون إجماعاً، ولو حدثت مسألة بعد موته فأجمع عليها الباقون على خلافه كان إجماعاً**).

ش: **أقول**: هذا الجواب عن الاعتراض السابق، وبيانه:

أننا قلنا فيما سبق: إن إجماع أهل كل عصر حجة، فإذا حدثت حادثة في زمن وعصر التابعين ــ مثلاً ــ، واتفقوا فيها على حكم معين، فإنهم يوصفون ــ حينئذٍ ــ بأنهم كل الأمة؛ لأنهم نظروا إليها لوحدهم ولم ينظر فيها أحد قبلهم.

أما لو حدثت تلك الحادثة في زمن الصحابة ــ مثلاً ــ فنظروا إليها، واختلفوا فيها على قولين، فأجمع التابعون على أحد القولين، وتركوا الآخر، فهنا لا يوصف التابعون بأنهم كل الأمة الذين نظروا إلى تلك الحادثة، بل يوصفون بأنهم بعض الأمة، لأن بعض الصحابة ــ أصحاب القول الثاني الذي لم يجمع التابعون عليه ــ أيضاً نظروا إليها، وكونهم قد انقرضوا وماتوا فهذا لا يسقط قولهم ويجعله ساقط الاعتبار، بل يعتبر ويعمل به؛ لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها ــ كما قلنا فيما سبق ــ.

وهذه المسألة تشبه تماماً مسألة أخرى، وهي: أنه لو اختلف الصحابة ــ مثلاً ــ في مسألة معينة على قولين، فمات القائلون بأحدهما، فأجمع الباقون على القول الآخر المخالف له، فإن هذا لا يكون إجماعاً؛ نظراً لأن القول موجود، ولا يموت بموت صاحبه، فهو باقٍ مستمر إلى يوم القيامة.

لكن لو حدثت مسألة جديدة بعد موت من يمكن أن يؤخذ رأيه فيها، فأجمع الباقون عليها كان إجماعاً معتبراً، تحرم مخالفته، وهذا قد سبق بيانه.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ومن وجه آخر: أن اختلاف الصحابة على قولين: اتفاق منهم على تسويغ الأخذ بكل واحدٍ منهما، فلا يبطل إجماعهم بقول من سواهم)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من الأدلة على أن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة لا يُعتبر إجماعاً، ويجوز الأخذ بالقول الآخر ــ : أن الصحابة لما اختلفوا ــ في مسألة معينة ــ على قولين، فإن هذا الاختلاف قد تضمن إجماعاً منهم على تسويغ الخلاف في المسألة، والأخذ بكل واحد من القولين، فإذا أجمع التابعون على أحد القولين لم يجز رفع إجماع الصحابة على قول واحد، ثم أجمع التابعون على خلافه؛ في نفس المسألة، فإن المعتمد إجماع الصحابة بلا شك.

* * *

اعــتــراض

لقد اعترض معترض على هذا قائلاً: إن الصحابة وإن أجمعوا على تسويغ الخلاف، والقول بكل واحد من القولين، فالتابعون ــ أيضاً ــ قد أجمعوا على القول بأحدهما دون الآخر.

الجـواب عنــه

يجاب عنه بأن يقال: لا يسلم أن هذا يُسمى إجماعاً، لأن من شرط الإجماع أن لا يرفع إجماعاً قبله.

* * *

اعتــراض ثــانٍ

قال قائل ــ معترضاً على ما سبق قوله من الدليل الثالث ــ : إن إجماعهم على تسويغ الخلاف مشروط بعدم دليل قاطع، فإذا طرأ دليل قاطع على أحد القولين وجب اتباعه وحرم الاجتهاد فيه.

جـوابـه

يقال في الجواب عن ذلك الاجتهاد: إن سلمنا قولكم: «إن إجماعهم على تسويغ الخلاف مشروط بعدم دليل قاطع» يلزم من ذلك جواز القول: إن إجماعهم على قول واحد إذا انعقد على قياس أنه مشروط بعدم دليل قاطع، فإذا طرأ دليل قاطع وجب اتباعه، وهذا الطريق يبطل أكثر الإجماعات، وهذا لا يمكن.

* * *

إذا اختلف الصحابة على قولين
فهل يجـوز إحـداث قـول ثالث؟

أو تقول: إذا اختلف مجتهدو أهل عصر في مسألة فقهية على قولين، فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟

مثل: لو اختلفوا في الجد مع الأخ فذهب بعضهم إلى أن الجد يرث جميع المال دون الأخ، وقال آخرون: يرثان المال بالمقاسمة.

فالذي يقول بأن الجد لا يرث شيئاً والمال كله للأخ، فقد أحدث قولاً ثالثاً.

مثال آخر: لو قال بعضهم فسخ النكاح لا يجوز إلَّا بالعيوب الخمسة ــ وهي: البرص، والجنون، والجذام، والجب، والعنة ــ وقال آخرون: لا يجوز الفسخ بشيء منها.

فإذا جاء مجتهد وقال: يفسخ النكاح ببعض العيوب دون بعض، فقد أحدث قولاً ثالثاً.

* * *

إذا عرفت ذلك فهل يجوز إحداث قول ثالث؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، من أهمها مذهبان، هما:

المذهب الأول

قوله: (**فصل: إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث في قول الجمهور**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه إذا اختلف الصحابة ـ أو أي أهل عصر ـ في مسألة فقهية معينة على قولين فلا يجوز إحداث قول ثالث مغلقاً.

نص على ذلك الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله وأبي الحارث: «يلزم من قال: يخرج من أقاويلهم إذا اختلفوا أن يخرج من أقاويلهم إذا أجمعوا».

وقال الإمام أحمد في رواية الأثرم: «إذا اختلف أصحاب النبي ﷺ يختار من أقاويلهم، ولا يخرج من قولهم إلى من بعدهم».

وذهب إلى ذلك جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

وهو الصحيح وعليه العمل وبه الفتوى.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**وقال بعض الحنفية، وبعض أهل الظاهر: يجوز**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه إذا اختلف الصحابة ـ أو مجتهدي أي أهل عصر ـ في مسألة فقهية على قولين فإنه يجوز إحداث قول ثالث مطلقاً.

ذهب إلى ذلك بعض الحنفية، وبعض الظاهرية، وبعض الشيعة.

قال أبو الخطاب في «التمهيد»: وهو ـ يقصد هذا المذهب ـ قياس قول أحمد ـ رحمه الله ـ في الجنب يقرأ بعض آية، ولا يقرأ آية؛ لأن الصحابة قال بعضهم: «لا ولا حرفاً» وقال بعضهم: «يقرأ ما شاء»، فقال هو ـ يقصد الإمام أحمد ـ : يقرأ بعض آية.

تنبيه: نسب ابن قدامة ـ هنا ـ هذا المذهب إلى بعض الحنفية، ونسبه بعض الأصوليين إلى كل الحنفية.

وهذه النسبة فيها تساهل؛ حيث إني لم أجد فيما بين يدي من كتب الحنفية من ينسب هذا المذهب إلى بعضهم.

بل إن مذهبهم هو المذهب الأول وهو: أنه لا يجوز إحداث قول ثالث، ولكن اختلف الحنفية ـ فيما بينهم ـ في تخصيصها بعصر الصحابة، أو أنها تجري في كل عصر مطلقاً.

فذهب الأكثرون منهم إلى إطلاقها فقالوا: إذا اختلف أهل أي عصر على قولين لا يجوز إحداث قول ثالث، وذهب الأقلون منهم إلى تخصيصها في عصر الصحابة فقالوا: إذا اختلف الصحابة على قولين لا يجوز إحداث قول ثالث.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأمور ثلاثة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: يجوز إحداث قول ثالث ـ بأدلة، من أهمها ما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(أحدها: أن الصحابة خاضوا خوض مجتهدين، ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث).**

ش: **أقول:** الدليل الأول ـ على جواز إحداث قول ثالث ـ أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ لما نظروا إلى تلك المسألة الفقهية واجتهدوا فيها، فإنهم خاضوا فيها وتناقشوا في حكمها خوض ومناقشة مجتهدين بعضهم مع بعض فاختلفوا، فكانت نتيجة هذه المناقشة وهذا النظر أن اختلفوا في حكمها على قولين وأطلقوا ذلك، ولم يرد عنهم صراحة أنهم حرموا أن يكون هناك قول ثالث في تلك المسألة، فجاز لمجتهد آخر المخالفة فيها كسائر مسائل الاجتهاد؛ لأن النظر والاجتهاد سائغ فيها، فهي بمنزلة ما لم يتكلم فيها.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(الثاني: أنه لو استدل الصحابة بدليل وعللوا بعلة جاز الاستدلال والتعليل بغيرهما؛ لأنهم لم يصرحوا ببطلانه، كذا هاهنا).**

ش: **أقول:** الدليل الثاني ـ على جواز إحداث قول ثالث ـ: قياس القول على الدليل. بيان ذلك:

أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ لو استدلوا على حكم تلك المسألة بدليل، أو عللوا ذلك بعلة، فإنه يجوز إحداث دليل آخر وعلة أخرى لم يأت بها الصحابة؛ وذلك لأنهم لم يصرحوا ببطلان إحداث العلل والأدلة؛ فكذلك هنا يجوز إحداث قول ثالث، حيث إنهم لم يصرحوا ببطلانه، والجامع واضح وهو: أن كلاً منهما لم يصرح الصحابة ببطلانه.

الدليل الثالث

قوله: (**الثالث: أنهم لو اختلفوا في مسألتين، فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وذهب الآخرون إلى التحريم فيهما، فذهاب التابعي إلى التجويز في إحداهما، والتحريم في الأخرى كان جائزاً، وهو قول ثالث**).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على جواز إحداث قول ثالث ـ : أن الصحابة لو اختلفوا في مسألتين وهما ـ مثلاً ـ «اللمس هل ينقض الوضوء؟» و «المس هل ينقض الوضوء؟» على قولين:

فقال بعضهم: اللمس والمس ينقضان الوضوء.

وقال آخرون: اللمس والمس لا ينقضان الوضوء.

ولم يفرق واحد بينهما.

فقال التابعي: ينقض اللمس ـ مثلاً ـ دون المس.

فإن ذهاب التابعي إلى هذا المذهب جائز، وهو قول ثالث.

مثال آخر:

اختلف الصحابة في مسألتين وهما ـ مثلاً ـ «زوج وأبوين» و «امرأة وأبوين».

فقال بعض الصحابة: للأم ثلث الباقي بعد فرض الزوج والزوجة.

وقال بعضهم الآخر ـ ومنهم ابن عباس ـ : للأم ثلث جميع المال في المسألتين.

فجاء تابعي ـ وحكى عن ابن سيرين ـ فقال: لها ثلث ما بقي مع الزوج، وثلث جميع المال مع الزوجة، فأحدث قولاً ثالثاً وقبل ذلك، لم ينكر عليه.

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أن ذلك يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق، والغفلة عنه، فإنه لو كان الحق في القول الثالث، كانت الأمة قد ضيعته، وغفلت عنه، وخلا العصر عن قائم لله بحجته، ولم يبق منهم أحد على الحق، وذلك محال).

ش: **أقول**: استدل الجمهور ــ على عدم جواز إحداث قول ثالث ــ : أنه لما اختلف الصحابة ــ أو غيرهم من مجتهدي أهل العصر ــ في مسألة معينة على قولين فقط، فإن هذا اتفاق وإجماع ضمني منهم على هذين القولين، وأن الحق منحصر فيهما فقط.

فلو كان الحق في القول الثالث للزم من ذلك أن ينسب إلى مجتهدي الأمة في ذلك العصر تضييع الحق، والغفلة عنه؛ وذلك لأن هؤلاء المجتهدين في ذلك العصر قد ضيعوه وغفلوا عنه، وأن العصر قد خلا عن قائم لله بحجته، ولم يبق واحد منهم على الحق، وهذا محال؛ لأنه مخالف لقوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق. . .».

وإذا كان هذا محالاً، فيجب أن نتبع ما أجمع عليه مجتهدو أهل كل عصر وهما أحد القولين اللذين اتفق عليهما هؤلاء المجتهدون ضمناً، ولا يجوز إحداث قول ثالث. والله أعلم.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجيب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: يجوز إحداث قول ثالث ــ بأجوبة، إليك بيانها:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(قولهم: إنهم لم يصرحوا بتحريم قول ثالث، قلنا: ولو اتفقوا على قول واحد، فهو كذلك، ولم يجوزوا خلافهم).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ «إن الصحابة قد فكروا في المسألة الحادثة تفكير أي مجتهد، وقالوا فيها بقول قد أداه إليه اجتهادهم، وهو اختلافهم على قولين، لكن لم يصرحوا بتحريم قول ثالث».

أجيب عن ذلك بـ : أن هذا يقاس على ما لو اتفقوا على قول واحد. بيان ذلك:

أن الصحابة لو اتفقوا ـ في مسألة فقهية ـ على قول واحد عن اجتهاد، فإنهم خاضوا فيها خوض مجتهد ولم يصرحوا بتحريم قول ثان، ومع ذلك لا يجوز خلافهم وإحداث قول ثان؛ لأنه يوجب نسبتهم إلى تضييع الحق، والغفلة عن دليله، فكذلك هنا، لما اختلفوا على قولين فهو إجماع ضمني منهم على هذين القولين فقط فلا يجوز إحداث قول ثالث، وإن لم يصرحوا بذلك؛ لأن إحداث قول ثالث يوجب نسبتهم إلى تضييع الحق. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(فأما إذا عللوا بعلة فيجوز بسواها؛ لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة، بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد، وليس في الاطلاع على علة أخرى نسبة إلى تضييع الحق، بخلاف مسألتنا).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ :

«إن الصحابة لو استدلوا، بدليل أو علة، لجاز الاستدلال بعلة أخرى، لأنهم لم يصرحوا ببطلان ذلك، فكذلك هنا».

أجيب عن ذلك بـ : أن دليلكم هذا مبني على القياس، وهو غير صحيح؛ لأنه قياس مع الفارق. بيان ذلك:

أنه لو أجمع الصحابة على قول واحد ومستند هذا الإجماع دليل واحد جاز لمن بعدهم إحداث دليل آخر وثالث ورابع وذلك؛ لأن هذه الأدلة تؤيد ذلك الإجماع.

بخلاف ما لو أجمعوا على حكم واحد فلا يجوز إحداث حكم آخر، وكذا لو أجمعوا على قولين فقط فلا يجوز إحداث قول ثالث؛ لأن ذلك يخالف إجماعهم، فالذي يؤيد ما قيل في الأول يقبل، والذي يخالف لا يقبل.

فبان لك الفرق بينهما، وإذا ثبت الفرق: بطل القياس.

وإذا عرف المجتهدون الحق بدليل واحد، أو علة واحدة يكفي، ولم يفرض عليهم أن يطلعوا على جميع الأدلة التي تخص تلك المسألة.

فبان لك: أنه ليس في إحداث علة أخرى واستنباطها نسبة إلى تضييع الحق؛ لأنهم فعلوا ما فرض عليهم، وما زاد مؤكد ومؤيد.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: **(وأما إذا اختلفوا في مسألتين فإنهم: إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين فهو كمسألتنا لا يجوز التفريق، وإن لم يصرحوا به جاز التفريق؛ لأن قوله في كل مسألة موافق مذهب طائفة، ودعوى المخالفة ــ هاهنا ــ**

جهل بمعنى المخالفة؛ إذ المخالفة: نفي ما أثبتوه، أو إثبات ما نفوه، ولم يتفق أهل العصر على إثبات، أو نفي في حكم واحد؛ ليكون القول بالنفي والإثبات مخالفاً، ولا يلتئم الحكم من المسألتين، بل نقول: لا يخلو إنسان من خطأ ومعصية، فالمعصية والخطأ موجود من جميع الأمة، وليس ذلك محالاً، إنما المحال الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا تقوم به طائفة، ولهذا يجوز أن تنقسم الأمة في مسألتين إلى فرقتين فتخطىء فرقة في مسألة، وتصيب فيها الأخرى، وتخطىء في المسألة الأخرى، وتصيب فيها المخطئة الأولى، والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثالث ــ: «إن الصحابة لو اختلفوا في مسألتين، فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وذهب آخرون إلى التحريم فيهما، فذهاب التابعي إلى الجواز في أحدهما، والتحريم في الأخرى كان جائزاً وهو قول ثالث».

أجيب عن ذلك بـ: أن الصحابة ــ أو غيرهم من مجتهدي أهل العصر ــ إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين، فهو مثل ما نحن فيه لا يجوز لأحد أن يفصل بينهما؛ لأنه يخالف إجماعهم؛ لأن قولهم: «لا فصل بينهما» ظاهر أنهما اشتركا فيما يقتضي ذلك الحكم، ولا فرق بينهما.

وإن لم يصرحوا بالتسوية بين المسألتين فإنه يجوز التفريق بينهما؛ وذلك لأن حكمه وقوله في كل مسألة يوافق مذهب طائفة، وليس في المسألتين حكم واحد، وليست التسوية مقصودة ــ كما سبق ــ.

وإذا لم يجمعوا ولم يفرقوا فلا يلتئم حكم واحد من مسألتين، بل نقول ــ صريحاً ــ: لا يخلو إنسان من خطأ ومعصية في مسألة، فالأمة مجتمعة على المعصية والخطأ، وكل ذلك ليس بمحال، إنما الذي يستحيل الخطأ

بحيث يضيع الحق حتى لا تقوم به طائفة مع ما روي عن النبـي ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق».

فإذا ثبت ذلك، فإنه يجوز أن تنقسم الأمة في مسألتين إلى فرقتين، فتخطىء فرقة في مسألة، والفرقة الأخرى تصيب فيها وتقوم بالحق فيها، وهؤلاء المصيبون في هذه المسألة يخطئون في المسألة الأخرى بينما يصيب الحق فيها المخطئون في المسألة الأولى.

فالفرقة يشملها الخطأ، ولكن في مسألتين، فلا يكون الحق في مسألتين مضيعاً بين الأمة في كل واحد منهما.

أو تقول ـ في ذلك ـ بعبارة أخرى:

إما أن تصيب كل واحدة من الفرقتين في كل واحدة من المسألتين، وهذا ممتنع؛ لأنه خطأ كلي.

وإما أن تخطىء كل واحدة من الفرقتين في كل واحدة من المسألتين، وهذا جائز؛ لأنه صواب كلي.

وإما أن تصيب كل واحدة من الفرقتين في مسألة، وتخطىء في المسألة الأخرى، فهذا يعتبر واسطة؛ لأنه خطأ من وجه دون وجه.

وهذه لم تكن مخالفة؛ لأن المخالفة: نفي المثبت، أو إثبات المنفي.

وهنا لم يتفق أهل العصر على إثبات أو نفي في حكم واحد؛ ليكون القول بالنفي والإثبات مخالفاً، وإنما اختلفوا في مسألتين. والله أعلم.

تنبيه: هناك مذهب ثالث في المسألة لم يذكره ابن قدامة هنا، وهو: التفصيل. بيانه:

إن كان القول الثالث يرفع حكماً قد اتفق عليه القولان، فإنه يحرم إحداثه؛ لما فيه من مخالفة الإجماع.

وإن كان القول الثالث لا يرفع حكماً قد اتفق عليه القولان، بل وافق كل واحد من القولين من وجه، وخالفه من وجه، فإنه يجوز إحداثه، ولا مانع منه؛ لأنه ليس فيه مخالفة للإجماع.

مثال الأول ــ وهو القول الثالث الذي يحرم إحداثه ــ : أنه اختلف في البكر إذا وطئها المشتري، ثم وجد بها عيباً على قولين:

القول الأول: أنها ترد مع الأرش.

القول الثاني: أنها لا ترد مطلقاً.

فهذان القولان متفقان على أنه لا يجوز الرد مجاناً.

فإذا جاء مجتهد وقال قولاً ثالثاً في المسألة وهو: أنها ترد مجاناً.

فهذا القول لا يجوز إحداثه؛ لأنه مخالف للإجماع وهو: «أنه لا يجوز الرد مجاناً».

مثال آخر: أنهم اختلفوا في الجد مع الأخ على قولين:

القول الأول: أن الجد يأخذ المال كله.

القول الثاني: أنهما يتقاسمان المال بينهما.

فقد اتفق الفريقان على أن الجد يأخذ شيئاً من المال.

فإذا جاء مجتهد وقال قولاً ثالثاً في المسألة وهو: أن الجد لا يأخذ شيئاً، فإن هذا القول لا يجوز إحداثه؛ لأنه مخالف للإجماع «وهو: أن الجد لا بد أن يأخذ شيئاً».

مثال الثاني ــ وهو القول الثالث الذي لا يحرم إحداثه ــ أنه اختلف العلماء في الفسخ بالعيوب الخمسة ــ السابقة الذكر ــ على قولين:

القول الأول: يفسخ النكاح بها كلها.

القول الثاني: لا يفسخ النكاح بها.

فإذا جاء مجتهد وقال قولاً ثالثاً وهو: أنه يفسخ ببعضها دون بعض، فإن هذا القول يجوز ولا مانع منه؛ لأنه لم يرفع حكماً قد اتفق عليه القولان، بل إنه وافق أحد القولين من وجه، وخالفه من وجه آخر.

مثال آخر: أنهم لو اختلفوا في النية هل تعتبر في جميع الطهارات؟ على قولين:

القول الأول: أن النية تعتبر في جميع الطهارات.

القول الثاني: أن النية لا تعتبر في جميع الطهارات.

فلو جاء مجتهد وقال قولاً ثالثاً. وهو: أن النية تعتبر في بعض الطهارات، ولا تعتبر في بعضها الآخر، فإن هذا القول جائز ولا مانع؛ لأنه لم يرفع حكماً قد اتفق عليه القولان، بل إنه وافق أحد القولين من وجه، دون وجه.

وهذا هو المذهب ـ وهو التفصيل السابق ـ ذهب إليه فخر الدين الرازي في «المحصول»، والآمدي في «الإحكام»، وابن الحاجب في «المختصر»، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول»، وتاج الدين ابن السبكي في «جمع الجوامع».

وهو الحق عندي؛ لأن المحذور مخالفة الإجماع، أو القول بما يلزم منه مخالفته.

وها هنا ليس كذلك أي: لم نخالف ما أجمع عليه المجتهدون من القولين؛ حيث إن القائل بالنفي في البعض، والإثبات في البعض الآخر قد

وافق في كل صورة مذهب الآخر، فلم يكن مخالفاً للإجماع. والله أعلم.

* * *

الجواب عن أدلة المذهب الأول والثاني

أما ما استدل به أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور القائلون: لا يجوز إحداث قول ثالث مطلقاً ـ حيث قالوا: «إنه لو كان الحق في القول الثالث للزم من ذلك: أن ينسب إلى الأمة تضيع الحق والغفلة عنه»، فإنه يجاب عنه بأن ذلك الاستدلال ضعيف؛ لأنه إنما يلزم من ذلك نسبة الأمة إلى الخطأ وتضييع الحق أن لو كان الحق في المسألة معيناً، وهو ليس كذلك، وإذا كان كل مجتهد مصيباً فالتخطئة تكون ممتنعة.

وأيضاً: فإن الطائفتين المختلفتين كل واحدة منهما يجوِّز الأخذ بقولها، أو قول مخالفيهم بتقدير أن لا يكون اجتهاد الغير قد يؤدي إلى القول الثالث.

أما ما استدل به أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: يجوز إحداث قول ثالث مطلقاً ـ من الأدلة الثلاثة السابقة الذكر، فقد أجيب عنها جميعاً مما يدل على ضعفها. وقد سبق ذلك، فلم يبق إلاَّ المذهب الثالث وهو: التفصيل في المسألة وهو الحق. والله أعلم.

* * *

الإجماع السكوتي

تحرير محل النزاع

قوله: **(فصل: إذا قال بعض الصحابة قولاً فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا فإن لم يكن قولاً في تكليف فليس بإجماع).**

ش: **أقول**: هذه هي مسألة الإجماع السكوتي، وهي:

أن يقول بعض الصحابة قولاً في مسألة معينة، فينتشر هذا القول في بقية الصحابة ومع ذلك يسكتوا ولم ينكروا ذلك، هل يكون ذلك إجماعاً؟

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ إذا قال مجتهد من المجتهدين قولاً، أو ذهب إلى مذهب معين في مسألة وعرف به أهل عصره ولم ينكر عليه منكر، هل يكون ذلك إجماعاً؟

وقبل أن نذكر خلاف العلماء في ذلك، لا بد من ذكر محل النزاع، فأقول:

إن كان ذلك القول ليس في تكليف، بل في أمر عادي فهذا ليس بإجماع.

كقول بعضهم: «حذيفة أفضل من عمار»، فإن سكوت الباقين لا يدل على انعقاد الإجماع على ذلك؛ لأنه لا حاجة لهم إلى إنكار ذلك ولا إلى تصويبه.

وإن كان ذلك القول في حكم شرعي تكليفي؛ فينظر:

إن صرح الساكتون بالرضا، أو وجد منهم علامات تدل على رضاهم عن هذا القول، فإنه يكون إجماعاً.

وإن صرحوا بالسخط، أو وجد منهم علامات تدل على سخطهم، فهذا ليس بإجماع.

وإن سكتوا ولم يظهر منهم علامات تدل على الرضا، ولا علامات تدل على السخط، فهل هذا يدل على أنهم موافقون للمجتهد المعلن رأيه ويسمى إجماعاً، أم لا؟ اختلف في ذلك على مذاهب:

* * *

المذهب الأول

قوله: (وإن كان في تكليف، فعن أحمد ــ رحمه الله ــ ما يدل على أنه إجماع، وبه قال أكثر الشافعية).

ش: أقول: المذهب الأول: أن قول المجتهد، أو فعله والسكوت من الباقين يعتبر إجماعاً، وإذا كان إجماعاً كان حجة، وهو إجماع ظني.

وهذا ظاهر كلام الإمام أحمد فيما رواه عنه الحسن بن ثواب، حيث قال ــ أعني الإمام أحمد ــ : «أذهب في التكبير غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق، فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ قال: بالإجماع: عمر، وعلي، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس».

ومعلوم أنهم ليسوا جميع الصحابة، فثبت أن قولهم انتشر فلم ينكر فسماه إجماعاً.

وهذا المذهب هو اختيار أكثر الشافعية، وأكثر الحنفية والمالكية، والحنابلة.

قال الرافعي تبعاً للقاضي حسين، والمتولي: إن الإجماع السكوتي ليس خاصاً بزمن دون زمن.

ونسب إلى الإمام الشافعي، قال النووي في «شرح الوسيط»: «لا تغتر بإطلاق المتساهل القائل: إن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند الشافعي، بل الصواب من مذهب الشافعي أنه حجة وإجماع، وهو موجود في كتب أصحابنا العراقيين في الأصول، ومقدمات كتبهم المبسوطة في الفروع، مثل: «تعليقة الشيخ أبي حامد»، و «الحاوي» و «مجموع المحاملي» و «الشامل» وغيرها.

قال الزركشي في «البحر المحيط» ـ لما نقل ذلك ـ : «ويشهد له أن الشافعي ـ رحمه الله ـ احتج في كتاب «الرسالة» لإثبات العمل بخبر الواحد، والقياس: أن بعض الصحابة عمل به، ولم يظهر من الباقين إنكار لذلك، فكان ذلك إجماعاً، إذ لا يمكن أن ينقل ذلك نصاً عن جميعهم بحيث لا يشذ منهم أحد، وإنما نقل عن جمع مع الاشتهار بسكوت الباقين».

ونقل عن الشافعي أنه قال بخلاف ذلك في كتابه: «الأم» ـ كما سيأتي ـ .

وبعض من ذهب إلى هذا المذهب اشترط في ذلك انقراض العصر، كأبي علي الجبائي.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال بعضهم: يكون حجة، ولا يكون إجماعاً)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن قول المجتهد أو فعله مع سكوت الباقين يعتبر حجة، ولا يكون إجماعاً.

أي: أنه حجة يحتج به في إثبات الأحكام، ولا يجوز أن يقال: إنه إجماع مطلقاً؛ لأن الإجماع: ما علمنا فيه موافقة الجماعة قرناً بعد قرون.

قاله أبو هاشم المعتزلي، حكاه عنه أبو الحسين البصري في «المعتمد»، ونسبه أبو إسحاق الشيرازي في «التبصرة» إلى طائفة من الشافعية.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقال جماعة آخرون: لا يكون حجة ولا إجماعاً، ولا ننسب إلى ساكت قولاً إلاَّ أن تدل قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمرين للرضا وتجويز الأخذ به).

ش: **أقول:** المذهب الثالث: أن قول المجتهد، أو فعله، وكان الباقون حاضرين، لكنهم سكتوا وما أنكروه، فهذا ليس بإجماع ولا حجة، ولا يمكن أن ننسب إلى أي مجتهد ساكت قول ذلك المجتهد المعلن، إلاَّ إذا ثبتت أدلة من قرائن الأحوال تدل دلالة واضحة على أن سكوت بقية المجتهدين كان سببه هو إضمار الرضا بذلك القول، وجواز الأخذ بذلك القول المعلن عند السكوت.

ذهب إلى ذلك داود الظاهري، وابنه: محمد، والشريف المرتضى، والقاضي أبو بكر الباقلاني.

وصرح الإمام الشافعي بهذا المذهب في كتابه «الأم»، ونسبه إليه الآمدي في «الإحكام»، وفخر الدين الرازي في «المحصول»، وقال إمام الحرمين: إنه ظاهر مذهب الشافعي، واختاره الغزالي في «المستصفى»، والرازي في «المحصول»، وكثير من محققي الشافعية.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: (وقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب).

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الثالث على أن ذلك ليس بإجماع ولا حجة بأن مذهب المجتهد إنما يعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه أي

احتمال، أما سكوت من يسكت فإنه يحتمل أنه سكت لأسباب سبعة هي كما يلي:

* * *

السبب الأول

قوله: (**أحدها: أن يكون لمانع في باطنه لا يُطلع عليه**).

ش: **أقول**: إن المجتهد قد سكت لا للرضا، ولكن لسبب آخر: وهو أن يكون في باطن ذلك المجتهد الساكت مانع من إظهار القول، ونحن لا نطلع عليه، وقد تظهر عليه قرائن السخط مع سكوته.

* * *

السبب الثاني

قوله: (**الثاني: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب**).

ش: **أقول**: إن المجتهد قد سكت لا لكونه مضمراً للرضا، ولكن لسبب آخر، وهو: اعتقاده أن كل مجتهد مصيب، فلا يرى الإنكار في المجتهدات فرضاً أصلاً، ولا يرى الجواب إلاَّ فرض كفاية، فإذا كفاه من هو مصيب سكت وإن خالف اجتهاده.

* * *

السبب الثالث

قوله: (**الثالث: أن لا يرى الإنكار في المجتهدات، ويرى ذلك القول سائغاً لمن أداه اجتهاده إليه وإن لم يكن موافقاً**).

ش: **أقول**: إن المجتهد قد سكت لا لكونه مضمراً للرضا، ولكن لسبب آخر، وهو: أن هذا المجتهد قد سكت لأنه يرى أن قول ذلك المجتهد

المعلن سائغاً وجائزاً حيث أداه إليه اجتهاده، وإن لم يكن هو موافقاً عليه، بل كان يعتقد خطأه.

* * *

السبب الرابع

قوله: **(الرابع: أن لا يرى البدار في الإنكار مصلحة؛ لعارض من العوارض ينتظر زواله فيموت قبل زواله، أو يشتغل عنه)**.

ش: **أقول**: إن المجتهد الساكت لم يسكت لكونه مضمراً للرضا، بل لسبب آخر، وهو: أنه منكر لذلك القول المعلن، ولكنه لم يعلن إنكاره.

وتريث بعض الوقت حتى تسنح الفرصة، ولم ير أن يبادر فوراً في الإنكار؛ لمصلحة رآها، وما فعل ذلك إلاَّ لعارض طارىء ينتظر زواله، فيموت قبل أن يزول ذلك العارض، أو أنه يزول، ولكنه يشتغل عنه وينساه ويغفل عنه.

* * *

السبب الخامس

قوله: **(الخامس: أن يعلم أنه لو أنكر: لم يلتفت إليه، وناله ذل وهوان كما قال ابن عباس ــ حين سكت عن القول بالعول في زمن عمر رضي الله عنه ــ : «كان رجلاً مهيباً فهبته»)**.

ش: **أقول**: إن المجتهد الساكت لم يسكت لكونه مضمراً للرضا، بل لسبب آخر، وهو: أنه منكر لذلك القول المعلن، لكنه سكت هيبة، وأنه يعلم أنه لو أظهر إنكاره لم يلتفت إلى كلامه، ولحقه بسبب ذلك ذل وهوان.

يشهد لهذا: ما أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى»، والحاكم في

«المستدرك» عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال: خرجت أنا وزفر بن أوس إلى ابن عباس، فتحدثنا عنده، حتى عرض ذكر فرائض المواريث وذكر العول، فقال ابن عباس: سبحان الله العظيم أترون الذي أحصى رمل عالج عدداً جعل في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً! النصفان قد ذهبا بالمال فأين موضع الثلث؟ فقال له زفر: يا ابن عباس: من أول من عال في الفرائض؟ فقال: عمر بن الخطاب لما التقت عنده الفرائض، ودافع بعضها بعضاً». اهـ. فقص عليهم ما حصل.

ثم قال زفر لابن عباس: فما منعك يا ابن عباس أن تشير على عمر بهذا الرأي؟

قال ابن عباس: هبته، وكان ــ والله ــ امرءاً مهيباً.

* * *

السبب السادس

قوله: **(السادس: أن يسكت، لأنه متوقف في المسألة؛ لكونه في مهلة النظر)**.

ش: **أقول**: إن المجتهد الساكت لم يسكت لكونه مضمراً للرضا؛ بل إنه سكت؛ لأنه توقف في هذه المسألة، لم يجزم بحكم معين فيها فهو متوقف فيها؛ لأنه يعد في مهلة النظر؛ حيث لا زال ينظر فيها ويبحث في الأدلة، فهو ــ في هذه الحالة ــ لم ينكر ولم يوافق، ولم يتوصل فيها إلى رأي معين.

* * *

السبب السابع

قوله: **(السابع: أن يسكت، لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار، وأغناه عن الإظهار؛ لأنه فرض كفاية، ويكون قد غلط فيه، وأخطأ في وهمه)**.

ش: **أقول**: إن المجتهد قد سكت لا لأنه قد أضمر الرضا، ولكن لأنه ينكر هذا القول المعلن، ولم يظهر إنكاره؛ لأنه ظن: أن غيره من المجتهدين قد أظهر إنكاره وكفاه، وأغنى ذلك عن أن ينكر هو أيضاً؛ لأن حكم الإنكار فرض كفاية إذا قام به من يكفي سقط عن الباقين.

أو تقول بلفظ آخر: إن هذا المجتهد الساكت عن الإنكار لم يسكت لأنه راض عن القول المعلن، ولكنه سكت؛ لأنه منكر له، ولم يظهر إنكاره؛ لأنه ظن أن غيره من المجتهدين قد أنكر ذلك القول المعلن فلا داعي لأن ينكره هو أيضاً؛ لأن الإنكار فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين.

ويكون قد غلط في هذا الظن وأخطأ فيه فلم يوجد أحد من المجتهدين قد أنكره.

وهكذا بان لك أن السكوت له أسباب كثيرة ــ كما بينا في السابق ــ .

وإذا احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا، علمنا أن السكوت لا يدل على الرضا لا قطعاً ولا ظاهراً، وهذا معنى قول الشافعي ــ رحمه الله ــ : «لا ينسب إلى ساكت قول».

وبالتالي لا يكون سكوتهم مع انتشار قول المجتهد ــ فيما بينهم ــ إجماعاً ولا حجة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الأكثرون ــ على أن قول المجتهد وفعله والسكوت من الباقين يعتبر إجماعاً وحجه ــ بأدلة، منها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(ولنا أن حال الساكت لا يخلو من ستة أقسام)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة الجمهور على أن هذا يعتبر إجماعاً وحجة هو: أنه لا يخلو حال الساكت بعد سماعه القول المعلن من ستة أقسام، وإليك بيانها وحكم كل واحد منها: فأقول:

* * *

القسم الأول

قوله: **(أحدها: أن يكون لم ينظر في المسألة)**.

ش: **أقول**: إن يكون المجتهد الساكت لم يجتهد في المسألة وهي الحادثة، بل تركها بدون أن يحاول إيجاد حكم شرعي لها.

* * *

القسم الثاني

قوله: **(الثاني: أن ينظر فيها فلا يتبين له الحكم)**.

ش: **أقول**: إن المجتهد في هذا القسم نظر واجتهد في تلك المسألة والحادثة لكنه لم يتوصل إلى حكم معين فيها، لذلك سكت.

* * *

بيان بُعْد هذين القسمين

قوله: **(وكلاهما خلاف الظاهر؛ لأن الدواعي متوفرة، والأدلة ظاهرة، وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة، ثم يفضي ذلك إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته)**.

ش: **أقول**: كل من القسمين السابقين خلاف الظاهر من عادة العلماء،

وما يكون خلاف الظاهر فهو لا يجوز، أو يبعد وقوعه منهم. بيان ذلك:

أما القسم الأول ــ وهو: أن يكون المجتهد لم ينظر ولم يجتهد في المسألة والحادثة ــ فهذا لا يجوز؛ لأمرين، وهي:

أولهما: أن عدم الاجتهاد في الحادثة النازلة خلاف عادة العلماء عند النوازل والحوادث.

ثانيهما: أن عدم اجتهاد المجتهد في النازلة يؤدي إلى خلو العصر من حجة الله ــ تعالى ــ؛ لأنا إذا جوزنا أن يكون المجتهد المعلن لراية قد أخطأ، والساكت لم يجتهد فقد خلا العصر من حجة، وقد قال عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يرد علي».

أما القسم الثاني ــ وهو أن المجتهد نظر واجتهد في النازلة، ولكنه لم يتوصل إلى حكم فيها معين ــ فهذا بعيد من حيث العادة؛ لأمرين:

أولهما: أن عدم وصول المجتهد إلى حكم معين في تلك الحادثة هذا بعيد، مع توفر الدواعي للاجتهاد، وظهور الدلائل؛ لأنه ما من حكم إلاَّ ولله ــ تعالى ــ عليه دلائل وأمارات تدل عليه، والظاهر ممن له أهلية الاجتهاد إنما هو الاطلاع عليها والظفر بها.

ثانيهما: أن عدم وصول المجتهد إلى حكم معين في تلك المسألة يؤدي إلى خلو العصر عن قائم لله تعالى بحجته؛ لأنا إذا فرضنا أن يكون المجتهد المعلن لمذهبه قد أخطأ فيه، والساكت اجتهد ولم يصل إلى حكم معين فيها فقد خلا العصر عن قائم لله تعالى بحجته، وهذا مخالف للحديث السابق وهو: «لا تزال طائفة من أمتي. . .» إلخ.

* * *

القسم الثالث

قوله: **(الثالث: أن يسكتوا تقية)**.

ش: **أقول**: إن المجتهد الساكت قد اجتهد في المسألة، وأداه اجتهاده إلى حكم معين مخالف لرأي المجتهد المعلن، ولكن لم يظهره وسكت تقية ومخافة من سطوة المجتهد المعلن لرأيه.

* * *

بيان بُعْد هذا القسم

قوله: **(فلا بد أن يظهر سببها، ثم يظهر قوله عند ثقاته وخاصته، فلا يلبث القول أن ينتشر)**.

ش: **أقول**: هذا القسم وهذا الاحتمال؛ وإن انقدح في الذهن ـ فإنه بعيد؛ لوجهين:

أولهما: لا بد للمجتهد أن يظهر سبب فعله لهذه التقية، لأن عادة المتقي أن يظهر قوله عند ثقاته وخاصته، ثم بعد مدة قصيرة ينتشر القول ويعرف، وهذا الذي ذكره ابن قدامة.

ثانيهما: أنه إذا سكت حتى ينقرض العصر فلا بد أن يموت من يتقيه قلبه، فيجب أن يظهر قوله، كما قال ابن عباس ـ حين توفي عمر ـ: «إن المال لا يعول»، فقيل له: لِمَ لم تقل ذلك في زمن عمر؟ فقال: هبته، أو يموت هو قبل من يتقيه فينعقد الإجماع.

* * *

القسم الرابع

قوله: **(الرابع: أن يكون سكوتهم لعارض لم يظهر)**.

ش: **أقول**: إن المجتهد الساكت قد اجتهد، وتوصل إلى حكم معين في المسألة، ولكنه سكت لعارض طرأ عليه لم يظهر لنا فلا يكون سكوته لأجل الموافقة.

* * *

بيان بُعْد هذا القسم

قوله: (**وهذا خلاف الظاهر، ثم يفضي إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته**).

ش: **أقول**: هذا القسم ــ وهو الرابع ــ وهذا الاحتمال ــ وإن كان منقدحاً في الذهن ــ إلاَّ أنه بعيد؛ لوجهين:

أولهما: إن سكوت المجتهد بسبب عارض لم يظهر خلاف الظاهر من أحوال العلماء وأهل الحق.

ثانيهما: أن سكوت المجتهد؛ لعارض لم يتبين لنا يؤدي إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته، لأن هذا المجتهد إذا سكت، وذاك قد أخطأ في رأيه فإنه يخلو العصر من حجة، وهذا لا يجوز؛ لقوله عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق. . .».

* * *

القسم الخامس

قوله: (**الخامس: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب**).

ش: **أقول**: إن المجتهد الساكت قد اجتهد في المسألة، ووصل فيها إلى حكم معين مخالف لما قاله المجتهد المعلن لرأيه، ولكنه لم يظهر رأيه معتقداً أن كل مجتهد مصيب، فهو لا يرى الإنكار في المجتهدات فرضاً أصلاً، ولا يرى الجواب إلاَّ فرض كفاية، فإذا اجتهد واحد كفى، وإن كان هو مخالفاً لذلك الاجتهاد.

* * *

بيان بُعْد هذا القسم

قوله: (**فليس ذلك قولاً لأحد من الصحابة، ولهذا عاب بعضهم على بعض، وأنكروا على ابن عباس وغيره مسائل انتحلوها، ثم من العادة أن من ينتحل مذهباً يناظر عليه، ويدعو إليه كما نشاهد في زمننا**).

ش: **أقول**: إن ذلك الاحتمال ــ وهو: الاعتقاد أن كل مجتهد مصيب ــ لا يسلَّم من وجهين، هما:

أولهما: أن هذا لم يوجد في عصر الصحابة، ولم ينقل إلينا أن واحداً من الصحابة سكت عن الإنكار؛ لأنه يعتقد أن كل مجتهد مصيب، ولذلك عاب بعض الصحابة على بعض، وتناظروا وتجادلوا لتحقيق الحق وإبطال الباطل كمناظرتهم في مسألة: «الجد والأخوة».

ومسألة: «العول» مع ابن عباس، ومسألة «التحريم»، ومسألة «دية الجنين» وغيرها، وأنكر بعضهم على بعض، وهذا يدل على أن المجتهد لا يسكت عن شيء هو يعلم خلافه، بل يبين رأيه فيها دون إلزام.

ثانيهما: أن من يعتقد أن كل مجتهد مصيب من عادته أن ينتحل مذهباً، ويخالف غيره فيه، ويناظره عليه، ويبين أن مذهبه هو الصحيح ومذهب غيره خطأ كما نشاهد في زماننا، ويبلغنا عمن تقدمنا.

فكيف بعد هذا يُدَّعى أن المجتهد قد يسكت لهذا الاعتقاد.

* * *

القسم السادس

قوله: (**السادس: أن لا يرى الإنكار في المجتهدات**).

ش: **أقول**: إن المجتهد الساكت قد اجتهد في المسألة، وعلم حكمها، وتبين له أن قول المجتهد المعلن خطأ، لكنه لم يظهر ذلك؛ لأنه

يرى أن قول ذلك المجتهد سائغاً وجائزاً، وإن لم يكن هو موافقاً عليه، بل كان يعتقد خطأه.

* * *

بيان بُعْد هذا القسم

قوله: (وهو بعيد؛ لما ذكرناه).

ش: **أقول**: إن هذا الاحتمال بعيد جداً، حيث إنه لا يجوز أن يسكت أي مجتهد مع اعتقاده الخطأ في قول أي مجتهد آخر؛ لأن تطابقهم على ترك إنكار الخطأ يجري مجرى قولهم: «قول ذلك المجتهد ليس بخطأ»، وهذا لم يكن حقيقة.

وعدم إنكار الخطأ الواضح ليس من عادة الصحابة ومن سار على نهجهم من العلماء الذين سلكوا طريق النصح وتركوا الغش، فقد أنكر بعضهم على بعض، واعترض بعضهم على بعض، والأمثلة على ذلك كثيرة.

منها: أن عمر لما فرغ من جلد أبي بكرة حد القذف؛ لأنه كان من القاذفين للمغيرة ابن شعبة بالزنا» قال أبو بكرة ــ رضي الله عنه ــ مرة أخرى: «أشهد أن المغيرة زنى فأراد عمر أن يعيد حده، فاعترض علي قائلاً: إن جلدته فارجم صاحبك»، يعني المغيرة.

ومنها: أن عمر عزم على جلد الحامل، فاعترض عليه معاذ بن جبل قائلاً: «إن جعل الله لك على ظهرها سبيلاً، فما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلاً».

ومنها: قول ابن عباس في مسألة الجد والإخوة: «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً».

والأمثلة كثيرة، وكلها تدل على أن المجتهد لا يجوز له أن يسكت؛ لأنه يرى الإنكار في المجتهدات.

* * *

بيان أن السكوت للموافقة

قوله: **(فثبت أن سكوته كان لموافقته).**

ش: **أقول:** لما بين بطلان تلك الاحتمالات لم يبق إلاَّ أنه سكت؛ لأنه موافق للقول المعلن.

والحاصل من الدليل الأول للجمهور أن يقال: إن سكت المجتهد من إظهار مخالفته لقول المجتهد المعلن يحتمل ستة احتمالات، كلها باطلة كما سبق، فإذا ثبت بطلانها صح الاحتمال السابع، وهو: أن الساكت كان موافقاً لقول المجتهد المعلن، ولا يجوز غيره، فكان هذا إجماعاً وإذا كان إجماعاً فإنه حجة، وهو المطلوب.

ما سبق كله هو الدليل الأول على أن ذلك يعتبر إجماعاً وحجة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ومن وجه آخر: أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة فنقل إليهم قول صحابي منتشر وسكوت الباقين كانوا لا يجوزون العدول عنه فهو إجماع منهم على كونه حجة).**

ش: **أقول:** الدليل الثاني ـ من أدلة الجمهور على أن هذا يعتبر إجماعاً وحجة ـ: إجماع التابعين على أن هذا يسمى إجماعاً. بيان ذلك:

أن المجتهدين من التابعين إذا حدثت حادثة بينهم، ولم يجدوا حكماً

لها في الكتاب، والسنة، ووجدوا قولاً فيها لصحابي، وعلموا أن هذا القول قد انتشر، وسكت بقية الصحابة عن الإنكار، فإن التابعين لا يجوزون العدول عن ذلك القول، بل يعملون به؛ بناء على أنه قول قد أجمع عليه. فهذا إجماع من التابعين على كون ذلك حجة.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ومن وجه آخر: **أنه لو لم يكن هذا إجماعاً؛ لتعذر وجود الإجماع؛ إذ لم ينقل إلينا في مسألة واحدة قول كل عالم في العصر مصرحاً به**).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة الجمهور على أنه يعتبر إجماعاً وحجة ــ: أنه لو شرط لانعقاد الإجماع: التصريح من كل واحد من مجتهدي الأمة؛ لأدى ذلك إلى أن لا ينعقد الإجماع أبداً، لتعذر اجتماع أهل العصر على قول واحد يسمع منهم، بل إن المعتاد في كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى، ويسلم الباقون.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ إذا كان سكوت الباقين لا يدل على أنهم موافقون على قول المجتهد المعلن لتعذر وجود الإجماع غالباً؛ لأن الإجماع الصريح قليل جداً؛ لأنه لم ينقل إلينا قول كل واحد من مجتهدي الأمة في حادثة معينة.

فثبت بذلك أن سكوت الباقين يدل على أنهم موافقون على قول المجتهد المعلن فكان إجماعاً وحجة.

قال السرخسي في «أصوله»: «من ادعى أن الإجماع لا يكون إلاَّ فيما اتفق عليه الناس جميعاً كما اتفقوا على موضع الكعبة والصفا، والمروة، قلنا له: بأي طريق عرفت إجماع المسلمين على هذا، فإن قال: بالسماع من كل

واحد كان كاذباً بيقين، وإن قال: بتنصيص البعض وسكوت الباقين عن إظهار الخلاف قلنا له: كما ثبت ذلك بطريق إجماعهم فكذلك يثبت له في الأحكام الشرعية» . اهـ.

* * *

الجواب عن المذهب الثاني

قوله: (**وقول من قال: هو حجة وليس بإجماع غير صحيح؛ فإنا إن قدرنا رضى الباقين كان إجماعاً، وإلاَّ فيكون قول بعض أهل العصر، والله أعلم**).

ش: **أقول: لما** قال أصحاب المذهب الثاني: إن قول المجتهد المنتشر مع سكوت الباقين يعتبر حجة ولا يكون إجماعاً: أجاب عنه ابن قدامة ــ تبعاً للغزالي ــ أن هذا المذهب غير صحيح ولا يمكن أن يكون حجة إن لم يكن إجماعاً؛ لأنه لا يخرج عن أحد أمرين:

الأول: إما أن نقدر رضا المجتهدين الساكتين، فهذا يكون إجماعاً وحجة كما قلنا.

الثاني: أو نقدر عدم رضاهم فهذا لا يكون إجماعاً ولا حجة؛ لأن قول ذلك المجتهد المعلن يعتبر قولاً لبعض أهل العصر، ولم تثبت له العصمة، وإنما العصمة قد ثبتت لكل مجتهدي الأمة.

تنبيه: في هذه المسألة مذاهب كثيرة، من أهمها:

الأول: أنه يعتبر إجماعاً وحجة مطلقاً.

الثاني: أنه يعتبر حجة ولا يكون إجماعاً.

الثالث: أنه لا يعتبر إجماعاً ولا حجة.

وقد سبق ذكر تلك المذاهب.

الرابع: أنه إجماع بشرط انقراض العصر.

الخامس: التفصيل بين الفتوى والحكم، فإن كان حكم حاكم فهو إجماع، وإن كان فتوى منفرد فلا يكون إجماعاً.

السادس: عكس الرابع، وهو: أنه إجماع إن كان عن فتوى، وأما إن كان عن حكم حاكم فلا يكون إجماعاً.

السابع: أنه إن وقع في شيء يفوت استدراكه من إراقة دم، أو استباحة فرج كان إجماعاً، وإلاَّ فحجة.

الثامن: إن كان في عصر الصحابة كان إجماعاً، وإلاَّ فلا.

التاسع: إن كان الساكتون أقل من المصرحين كان إجماعاً، وإلاَّ فلا.

وقيل: غير ذلك.

والراجح عندي هو المذهب الأول وهو: أنه إذا قال مجتهد قولاً وانتشر وسكت الباقون ولم ينكروه، فإن هذا يعتبر إجماعاً وحجة للأدلة الثلاثة السابقة، ولأنه قد وقع الإجماع على أن السكوت معتبر في المسائل الاعتقادية، فيقاس عليها المسائل الاجتهادية؛ لأن الحق في الموضعين واحد.

وعلى هذا: لا يحل له السكوت، وترك الرد هنا إذا كان الحكم عنده بخلاف الحكم الذي قاله ذلك المجتهد المعلن؛ لأن الساكت عن الحق شيطان أخرس؛ حيث إن الحكم لو كان عنده بخلافه لكان سكوته تركاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد شهد الله تعالى لهذه الأمة بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، قال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ

﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]؛ لأنه لو تصور منهم ترك الأمر بالمعروف لأدى ذلك إلى الخلف في كلامه تعالى، وهذا محال. فوجب أن يكون سكوتهم للموافقة ـ؛ إذ لو كانوا يرون خلافه لأنكروه، فلم يسكتوا إلاَّ لاعتقادهم أنه الحق. والله أعلم.

أما المذاهب الأخرى فلكل مذهب منها أدلة، وقد أجاب عنها العلماء، ولولا خشية الإطالة؛ لذكرتها.

* * *

مستند الإجماع

اتفق كل من يعتد بقوله على أنه لا ينعقد الإجماع إلاَّ عن مستند ودليل ومأخذ يوجب ذلك الإجماع.

وحكي عن قوم أنهم قالوا: يجوز انعقاد الإجماع بلا مستند ولا دليل، بل ينعقد عن توفيق، أي: يوفق الله ـ تعالى ـ علماء الأمة لاختيار الصواب من غير مستند. وهذا باطل؛ لعدم الدليل الصحيح عليه.

أما الأولون ـ وهم القائلون: إنه لا ينعقد الإجماع إلاَّ عن دليل ومستند اختلفوا ـ فيما بينهم ـ في جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس، على مذاهب:

* * *

المذهب الأول

قوله: (**مسألة: يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يجوز انعقاد الإجماع عن الاجتهاد

والقياس، أي: يجوز أن يكون مستند الإجماع الاجتهاد والقياس، ويحتج بهذا الإجماع كغيره من الإجماعات، وهو متصور.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال قوم: لا يتصور ذلك)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن انعقاد الإجماع عن الاجتهاد والقياس غير متصور، وهو مذهب أهل الظاهر، وابن جرير الطبري.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني بدليلين:

الدليل الأول

قوله: **(إذ كيف يتصور اتفاق أمة مع اختلاف طبائعها، وتفاوت أفهامها على مظنون؟!)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على عدم تصور انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ـ: أن الاجتهاد والقياس أمر ظني، وقوى الناس وأفهامهم وطبائعهم مختلفة ومتفاوتة في إدراك الوقوف على ذلك الظن، فيكون غير متصور؛ حيث إنه يستحيل اتفاقهم على إثبات حكم به عادة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(أم كيف تجتمع على قياس مع اختلافهم في القياس؟!)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على عدم تصور انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ــ : أن بعض الأمة ينكر القياس، وما من عصر إلاَّ ويوجد جماعة من نفاة القياس، وذلك مما يمنع من انعقاد الإجماع مستنداً إلى القياس.

أي: فكيف تجتمع الأمة على حكم دليله القياس الذي اختلف فيه أصلاً؛ ذلك لأن الحكم لم يثبته كل الأمة؛ حيث إن منكر القياس لم يثبته فغير متصور أن تجتمع الأمة على ذلك الحكم.

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقال آخرون: هو متصور وليس بحجة)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث: أن انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس متصور، لكنه ليس بحجة.

بمعنى: لا تحرم مخالفة ذلك الإجماع المنعقد عن اجتهاد وقياس.

ولم ينسب هذا المذهب لأحد.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: **(لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يجب)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثالث ــ وهو: أن انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس متصور، وليس بحجة ــ بقولهم: إن القول بالاجتهاد والاستناد إليه في إثبات حكم يفتح باب الاجتهاد ولا يجب علينا، ولا يحرم مخالفته.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ : إن الإجماع دليل مقطوع به ولا تجوز

مخالفته، والدليل المظنون الثابت بالاجتهاد تجوز مخالفته، وذلك مما يمنع إسناد الإجماع إليه.

فلو استند الإجماع على دليل مظنون، وانعقد على ذلك، فلا يكون هذا الإجماع حجة لا تجوز مخالفته، بل تجوز مخالفته؛ لأنه بني على ما يجوز مخالفته وهو الدليل المظنون؛ لأنه ثبت بالاجتهاد.

* * *

الأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الثاني
وهي بنفس الوقت أدلة للجمهور أصحاب المذهب الأول

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أدلة أصحاب المذهب الثاني بما يلي:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

لما قال أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الأول: «كيف يتصور اتفاق أمة على مظنون مع اختلافهم في الطبائع والذكاء والغباء هذا مستنكر»، أجيب عن ذلك بوجوه:

* * *

الوجـه الأول

قوله: (ولنا: أن هذا إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال، أما الظن الأغلب فيميل إليه كل أحد، فأي بعد في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر في التحريم، لكونه في معناه في الإسكار).

ش: **أقول:** الوجه الأول ـ من وجوه الجواب عن دليلهم الأول ـ :

أن اتفاق الأمة على مظنون مع الاختلاف فيما بينهم إنما يستنكر إذا تساوى الاحتمال، فلم يغلب أي احتمال.

أما القياس وهو الذي يفيد الظن الغالب فلا يبعد اتفاق العقلاء عليه، ويكون داعياً إلى الحكم به فيميل إلى ذلك كل أحد من العقلاء، وإن تعذر ذلك في وقت معين؛ لتفاوت أفهامهم واختلافهم في النظر والاجتهاد، فلا يتعذر ذلك في أزمنة متطاولة، ولا يبعد اتفاقهم على أن النبيذ في معنى الخمر، فيكون حكمهما واحداً وهو التحريم؛ لأنهما اتفقا في العلة وهي: الإسكار، فهذا متصور فأي بعد فيه؟

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: **(وأكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد، مع تطرق الاحتمال).**

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من وجوه الجواب عن دليلهم الأول ــ : كيف لا يتصور انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس؟ وأكثر الإجماعات الموجودة لدينا قد ثبتت وانعقدت، وهي مستندة إلى أدلة ظنية كالعموم والظاهر، وخبر الواحد.

فهنا قد انعقد الإجماع وهو مستند إلى تلك الأدلة الظنية مع أن الاحتمال يتطرق إليها، فكذلك القياس والاجتهاد.

بمعنى: كما أن الإجماع ينعقد وهو مستند إلى العموم، والظاهر، وخبر الواحد، فكذلك ينعقد وهو مستند إلى القياس والاجتهاد، ولا فرق، والجامع: أن كل تلك الأدلة لا تفيد إلاَّ الظن، أي: يتطرق الاحتمال إليها.

* * *

الوجــه الثالــث

قوله: **(فإذا جاز اتفاق أكثر الأمم على باطل مع أنه ليس لهم دليل قطعي، ولا ظني لم لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب؟)**.

ش: **أقول**: الوجه الثالث ــ من وجوه الجواب عن دليلهم الأول ــ : كيف تقولون: إن انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس وهما ظنيان لا يمكن تصوره وقد تصور انعقاد الإجماع بما هو أضعف من ذلك؟ بيان ذلك:

أنا قد وجدنا الخلق الكثير قد أجمعوا على أحكام باطلة لا تستند إلى دليل قطعي، ولا دليل ظني، فإذا جاز ذلك فجواز انعقاد الإجماع عن الدليل الظني الظاهر الغالب ــ كالاجتهاد والقياس ــ أولى.

تنبيه: هذه الوجوه الثلاثة تصلح أن تكون أدلة للجمهور على جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ : «إن بعض الأمة ينكر القياس، فكيف تجتمع الأمة على حكم ثبت عن طريق قياس مختلف فيه؟». أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجهين:

* * *

الوجــه الأول

قوله: **(وأما منع تصوره بناء على الاختلاف في القياس، فإنما نفرض ذلك في الصحابة، وهم متفقون عليه، والخلاف حدث بعدهم)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الوجهين اللذين أجيب بهما على

دليلهم الثاني ــ : أن الإجماع ينعقد عن القياس في عصر الصحابة، حيث إنهم قد اتفقوا على الاحتجاج بالقياس، فلم يرد عنهم أو عن واحد منهم إنكاره، وإنما الخلاف في القياس حدث بعدهم.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: (**وإن فرض بعد حدوث الخلاف فيستند أهل القياس إليه، والآخرون إلى اجتهاد يظنونه ليس بقياس، وهو في الحقيقة قياس أو كما يجوز أن يعتقد غير القياس قياساً كذلك في العكس، وإذا ثبت تصوره فيكون حجة؛ لما سبق من الأدلة على الإجماع**).

ش: أقول: الوجه الثاني ــ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن دليلهم الثاني ــ : إن فرض انعقاد الإجماع عن قياس بعد حدوث الخلاف في الاحتجاج بالقياس، فإن القائلين بحجية القياس يستندون في إجماعهم هذا إلى القياس.

أما الآخرون ــ وهم المخالفون في حجية القياس المنكرون لها ــ فإنهم يستندون في إجماعهم ذلك إلى اجتهاد آخر ظنوا أنه ليس بقياس، وهو في الحقيقة قياس؛ إذ قد يتوهم بعضهم غير العموم عموماً، وغير الأمر أمراً، وغير القياس قياساً، وكذا عكسه إذ قد يتوهم بعضهم القياس غير القياس وهكذا.

إذا عرفت هذه الوجوه ــ كلها ــ فقد ثبت لديك ــ أيها القارىء ــ تصور انعقاد الإجماع عن الاجتهاد والقياس، فإذا تصورنا انعقاده عن ذلك فيكون حجة استناداً إلى أدلة حجية الإجماع التي سبق ذكرها، كقوله تعالى:
﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ

نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ...»، وغير ذلك مما في معناه.

فإذا ثبت ذلك فيكون الإجماع المستند إلى الاجتهاد والقياس إجماع وحجة وهو المطلوب.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث

لما قال أصحاب المذهب الثالث ــ في استدلالهم على أن استناد الإجماع على قياس واجتهاد متصور، ولكنه ليس بحجة ــ: «إن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه؛ حيث تجوز مخالفة الدليل الظني الوارد من الاجتهاد، فالإجماع المعتمد عليه تجوز مخالفته».

يمكن أن يجاب عن ذلك ــ حيث لم يذكره ابن قدامة ــ بأن الأمة إذا اتفقت على ثبوت حكم القياس فإجماعهم على ذلك يسبقه إجماعهم على صحة ذلك القياس، وبذلك يخرج عن كونه ظنياً تجوز مخالفته، فإذاً استناد الإجماع القطعي إنما هو إلى قطعي لا إلى ظني.

تنبيه: يمكن أن أوجز أدلة الجمهور على أن الإجماع ينعقد عن اجتهاد وقياس، بما يلي، فأقول:

الأول: أنه لا يستحيل عقلاً، فلا يبعد اتفاق مجتهدي الأمة على أن النبيذ في معنى الخمر، فيكون حكمهما واحداً وهو: التحريم، لاتفاقهما في العلة: وهي الإسكار.

الثاني: أن الإجماع قد انعقد وهو مستند إلى أدلة ظنية كالعام، والظاهر وخبر الواحد فكذلك القياس والاجتهاد يقاس على تلك الأدلة والجامع: أن كلاً منها يفيد الظن.

الثالث: أنا قد وجدنا الخلق الكثير قد أجمعوا على أحكام باطلة لا تستند إلى دليل قطعي ولا دليل ظني، فجواز انعقاده عن القياس والاجتهاد ـ وهو الدليل الظني الظاهر ـ أولى.

وهذه الأدلة الثلاثة قد سبقت في كلام ابن قدامة ـ أثناء رده على الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني.

ويمكن أن يزاد عليها: الوقوع؛ حيث وقع أن الصحابة وعلماء السلف قد استندوا في إجماعهم على الاجتهاد والقياس والرأي:

فمن ذلك: أن الصحابة قد أجمعت على خلافة أبي بكر من طريق الاجتهاد والرأي، حتى قال بعضهم: «رضيه رسول الله لديننا وهي الصلاة، أفلا نرضاه لدنيانا».

ومنه: إجماعهم على تحريم شحم الخنزير؛ قياساً على تحريم لحمه.

ومنه: إجماعهم على أن حد شارب الخمر ثمانين جلدة في عهد عمر.

ومنه: إجماعهم على جزاء الصيد، ومقدار أرش الجناية، ومقدار نفقة القريب، وكل ذلك كان مستنده الاجتهاد؛ إذ لا نص في ذلك.

وإذا ثبت جواز استناد الإجماع إلى القياس والاجتهاد ووقوعه، وجب أن يكون حجة متبعة؛ للأدلة التي قلناها في حجية الإجماع، كقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ...» وغيرها. والله أعلم.

* * *

أقسام الإجماع ـ من حيث القطع والظن ـ

قوله: (فصل: الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون).

ش: **أقول**: ينقسم الإجماع ـ من حيث القطع والظن ـ إلى قسمين:

القسم الأول: الإجماع القطعي.

القسم الثاني: الإجماع الظني.

* * *

القسم الأول: الإجماع القطعي

قوله: (**فالمقطوع: ما وجد فيه الاتفاق مع الشروط التي لا تختلف فيه مع وجودها، ونقله أهل التواتر**).

ش: **أقول**: القسم الأول: الإجماع القطعي، وهو ما تتوفر فيه القيدان التاليان:

أولاً: أن تتوفر جميع شروط الإجماع بأن يصرح كل واحد من المجتهدين بحكم المسألة، أي: أن يقولوا جميعاً: إن الحكم في المسألة الفلانية الوجوب أو الندب، أو يقول البعض ويفعل البعض الآخر على وفق هذا القول، ويكون ذلك مع وجود الشروط المتفق عليها.

ثانياً: أن ينقل هذا القول وهذا التصريح إلينا نقلاً متواتراً.

فإذا توفر في الإجماع ذلك يكون حجة قطعية.

* * *

القسم الثاني: الإجماع الظني

قوله: (**والمظنون: ما اختل فيه أحد القيدين: بأن يوجد مع الاختلاف فيه كالاتفاق في بعض العصر وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين، أو توجد شروطه لكن ينقله آحاد**).

ش: **أقول**: القسم الثاني: الإجماع الظني، وهو: ما اختل فيه أحد القيدين السابقين في القسم الأول، أي: أن الإجماع الظني ينحصر فيما يلي:

أولاً: أن يوجد الإجماع مع تخلف شرط من شروطه، فيختلف فيه بسبب تخلف ذلك الشرط، مثل: أن يوجد الاتفاق في بعض العصر ولم ينقرض حتى خولف.

ومثل: أن يختلف الصحابة في مسألة معينة على قولين فيجمع التابعون على أحدهما.

ومثل: الإجماع السكوتي وهو: أن يتفق البعض على الحكم ويسكت الباقون.

ومثل: إجماع الصحابة بدون التابعي المعاصر.

وغير ذلك، فهذه مسائل اختلف فيها بسبب تخلف شرط من شروط الإجماع. فمن ادعى الإجماع في كل مسألة مما سبق فهو إجماع ظني.

ثانياً: أن يوجد الإجماع والاتفاق بشروطه المتفق عليها، ولكن ينقل إلينا عن طريق الآحاد، فهذا إجماع ظني.

* * *

هل يثبت الإجماع بخبر الواحد؟

أي: هل يعرف الإجماع عن طريق الآحاد؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

يثبت الإجماع بخبر الواحد، ويكون الإجماع ـ إذا نقل إلينا عن طريق الآحاد ـ ظنياً، وهذا الذي أشار إليه ابن قدامة بقوله: «أو توجد شروطه لكن

ينقله الآحاد»، أي: أن الإجماع إذا توفرت فيه جميع شروطه المتفق عليها ونقل إلينا عن طريق الآحاد فهو إجماع ظني.

وكون الإجماع يثبت بخبر الواحد هو مذهب الحنابلة جميعاً، وأكثر العلماء.

وهو الراجح عندي؛ قياساً على خبر الواحد عن نص رسول الله ﷺ. بيانه: أنه كما قبل خبر الواحد عن نص الرسول ﷺ فكذلك يجب أن يقبل خبر الواحد عن الإجماع، والجامع: أن كلاً منهما مفيد للظن الغالب والظن الغالب يجب العمل به.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وذهب قوم إلى أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد، بل يشترط فيه: أن يصل إلينا عن طريق التواتر.

ذهب إلى ذلك: الغزالي في «المستصفى»، وبعض الحنفية، ونسبه الشوكاني في «إرشاد الفحول» إلى الجمهور، وهذا ليس بصحيح.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: **(لأن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة، وخبر الواحد لا يقطع به، فكيف يثبت به المقطوع؟)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد ــ بقولهم: إن الإجماع دليل يوجب العلم والقطع يقدم على الكتاب والسنة المتواترة ويحكم به عليهما.

أما خبر الواحد فهو يفيد الظن، فكيف يثبت به المقطوع به وهو: الإجماع؟ أي: أن الظني لا يُثبت القطعي؛ لأن الضعيف لا يكون مستنداً للقوي.

* * *

بيان بطلان هذا الدليل

قوله: **(وليس ذلك بصحيح؛ فإن الظن متبع في الشرعيات، والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظن، فيكون ذلك دليلاً كالنص المنقول بطريق الآحاد)**.

ش: **أقـــول**: قال أصحاب المذهب الأول: إن ذلك الدليل باطل؛ لأن الإجماع مسألة شرعية طريقها طريق بقية مسائل الفروع التي يكفي في ثبوتها الظن، فإذا غلب عـلى الظن شيء يجب أن نعمل به ما لم يمنع منه مانع.

والإجماع حجة ونقل إلينا بطريق الآحاد وغلب على الظن حصوله، فيكون ذلك دليلاً يجب العمل به كنقل القراءة الشاذة، ونقل خبر الرسول ﷺ بخبر الواحد.

أي: كما أنه يجب العمل بما ينقل إلينا عن طريق الآحاد من النصوص، كذلك يجب العمل بما ينقل إلينا عن طريق الآحاد من الإجماع ولا فرق.

تنبيه: هذا يصلح دليل لأصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: يثبت الإجماع بخبر الواحد ــ .

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وقولهم: «هو دليل قاطع»، قلنا: قول النبي ﷺ دليل قاطع ـ أيضاً ـ في حق من يشافهه، أو يبلغه بالتواتر فهو كالإجماع، وقد قيل: الإجماع أقوى من النص؛ لتطرق النسخ إلى النص، وسلامة الإجماع منه، فإن النسخ إنما يكون بنص، والإجماع لا يكن إلاَّ بعد انقراض زمن النص)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم ـ: «إن الإجماع دليل قاطع وخبر الواحد ظني، فكيف يثبت القاطع بالظني؟».

أجيب عن ذلك بـ: أن الأجماع ينقسم ـ عندنا ـ إلى قسمين: قطعي وظني ـ كما سبق ـ، كما أن قول النبي ﷺ ينقسم إلى قسمين: قطعي وظني. بيان ذلك:

أن قول النبي ﷺ دليل قاطع، في صورتين:

الأولى: دليل قاطع في حق من شافهه به، أي: في حق الصحابة الذين سمعوا قوله ـ عليه السلام ـ من فيه.

الثانية: دليل قاطع في حق من بلغه قوله ـ عيه السلام ـ عن طريق التواتر.

أما من سمع قول النبي ـ عليه السلام ـ عن طريق الآحاد فهو دليل ظني.

وكل ذلك يكون حجة على من سمع يجب العمل به سواء نقل إليه عن طريق التواتر أو الآحاد لا فرق.

ويقاس على ذلك الإجماع فهو دليل قاطع في نفسه إذا توفرت فيه شروطه المتفق عليها ونقل إلينا نقلاً متواتراً.

أما إذا نقل الإجماع عن طريق الآحاد فهو دليل ظني، وهو حجة في الكل، أي: سواء نقل إلينا الإجماع نقلاً متواتراً أو عن طريق الآحاد فهو حجة؛ قياساً على النص المنقول عن النبي ﷺ.

بل إن الإجماع المنقول إلينا بالآحاد أولى بأن نعمل به من النص المنقول إلينا بخبر الواحد؛ لأن الإجماع أقوى من النص؛ لأن الإجماع لا يحتمل النسخ ولا التأويل، أما النص فإنه يحتمل النسخ والتأويل؛ وذلك لأن الإجماع جاء بعد وفاة النبي ﷺ، أي: بعد انقراض وانتهاء زمن وورود النصوص، فلذلك لا يمكن أن ينسخ.

* * *

من أخذ بأقل ما قيل لم يتمسك بالإجماع

قوله: **(فصل: الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع)**.

ش: **أقول**: هذا هو مذهب جمهور العلماء سلفاً وخلفاً وخالف في ذلك بعض الفقهاء.

* * *

مثال ذلك

قوله: **(نحو اختلاف الناس في دية الكتابي، فقيل: دية المسلم، وقيل: النصف، وقيل: الثلث، فالقائل: إنها الثلث ليس هو متمسكاً بالإجماع)**.

ش: **أقول**: مثل العلماء لهذه المسألة باختلاف العلماء في دية الكتابي ــ الفرد الواحد من اليهود والنصارى ــ ، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن دية اليهودي، أو النصراني مثل دية المسلم، ولا فرق بينهما في ذلك، وهو مذهب أكثر الحنفية.

القول الثاني: أن ديته نصف دية المسلم، وهو ظاهر مذهب الحنابلة والمالكية.

القول الثالث: أن ديته ثلث دية المسلم.

فأخذ الشافعي بالقول الثالث، وهو: أن دية الكتابـي ثلث دية المسلم.

فظن بعض الفقهاء: أن الإمام الشافعي قال ذلك؛ متمسكاً في ذلك بإجماع الأقوال الثلاثة عليه.

وليس ذلك بصحيح، فالأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع.

* * *

أدلـة ذلـك

استدل الجمهور على أن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع، بدليلين:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(لأن وجوب الثلث متفق عليه، وإنما الخلاف في سقوط الزيادة، وهو مختلف فيه، فكيف يكون إجماعاً؟!)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على ذلك ــ: أن القول الثالث ــ وهو الذي حصر دية الكتابـي بثلث دية المسلم ــ، قد اشتمل على أمرين، هما:

أولهما: وجوب الثلث.

ثانيهما: نفي وسقوط الزيادة على الثلث.

أما الأول ــ وهو وجوب الثلث ــ مجمع عليه، ولا خلاف فيه.

وأما الثاني ــ وهو نفي الزيادة ــ فغير مجمع عليه؛ لوقوع الخلاف فيه؛ حيث إن أصحاب القولين: الأول والثاني قد زادوا دية الكتابـي على الثلث، وأصحاب القول الثالث: لم يزد عن الثلث، فهنا قد وقع الخلاف، فكيف يكون ذلك إجماعاً؟! هذا مستحيل.

* * *

الدليـل الثانــي

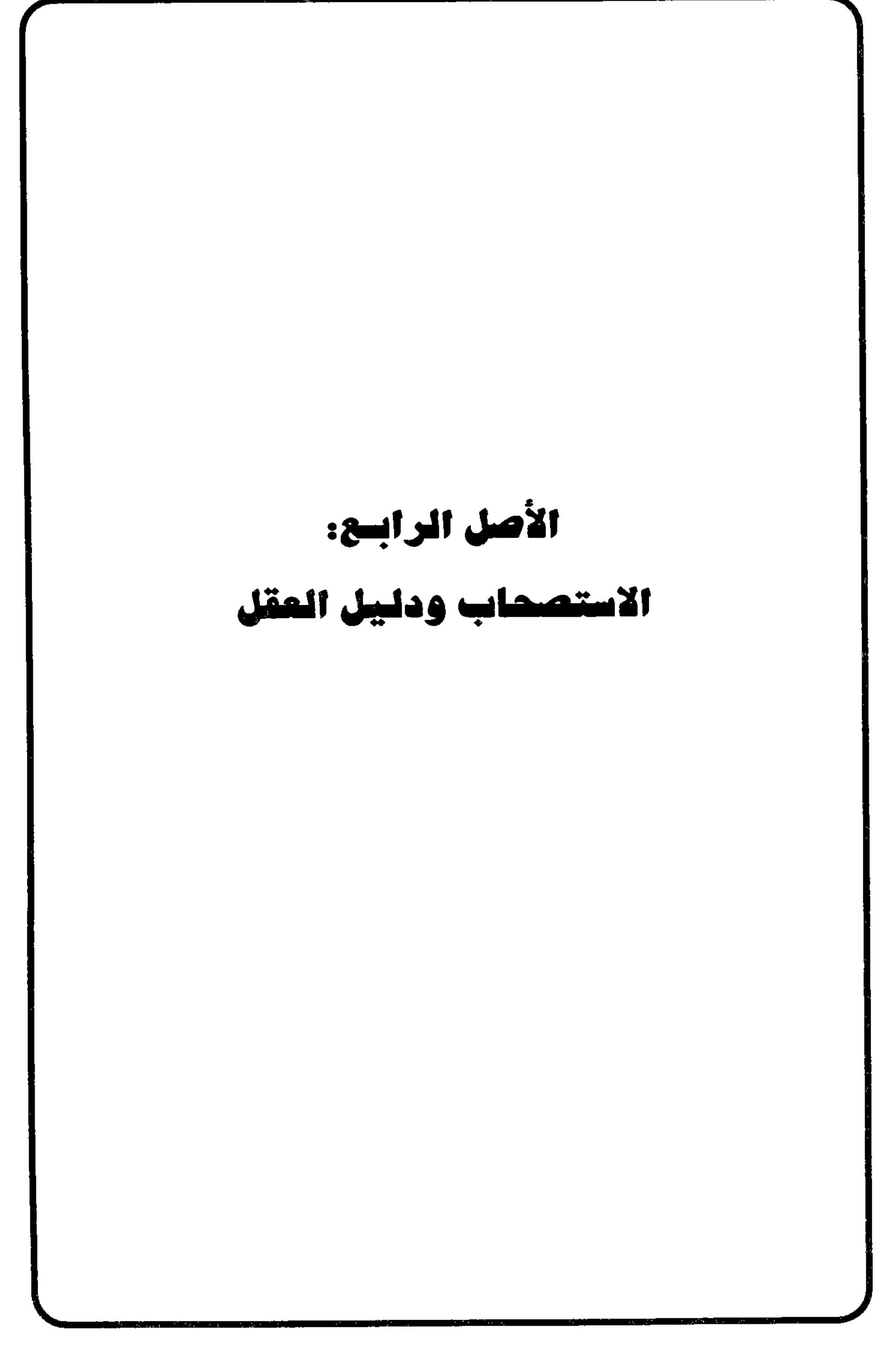
قوله: **(ولو كان إجماعاً لكان مخالفه خارقاً للإجماع، وهذا ظاهر الفاسد، والله ــ تعالى ــ أعلم).**

ش: **أقول:** الدليل الثاني ــ على أن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع ــ : أنه لو كان الإجماع على الثلث إجماعاً على سقوط الزيادة عليه لكان مخالفه ــ وهو موجب الزيادة، وهم أصحاب المذهبين الأول والثاني ــ خارقاً للإجماع ولكان مذهبه باطلاً على القطع؛ لأنه مخالف للإجماع المقطوع، وهذا ظاهر الفساد.

فإن قيل: إذا كان الآخذ بأقل ما قيل ليس متمسكاً بالإجماع، فما هو مأخذه ومستنده؟

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن القائل بالثلث ــ كالشافعي ــ أوجب ما أجمعوا عليه، وبحث عن مدارك الأدلة، فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة فرجع إلى استصحاب الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل، وليس ذلك من الإجماع في شيء، فهو ــ إذن ــ قد تمسك بالاستصحاب ودليل العقل، وليس بالإجماع.

• • •



الأصل الرابع:

الاستصحاب ودليل العقل

الأصل الرابـع:
استصحـاب الحـال ودليل العقل

قوله: (الأصل الرابع: استصحاب الحال ودليل العقل).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر الأصل الأول ــ وهو الكتاب ــ، والأصل الثاني ــ وهو السنة ــ، والأصل الثالث ــ وهو الإجماع ــ: شرع في ذكر الأصل الرابع من أصول الأدلة، وهو: استصحاب الحال ودليل العقل.

والاستصحاب لغة: استفعال من الصحبة، وهي الملازمة، وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه، يقال: «صحبت الكتاب»، أي: حملته صحبتي.

ومن هنا يقال: «استصحبت الحال» إذا تمسكت بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحالة الماضية مصاحبة لك غير مفارقة.

والاستصحاب اصطلاحاً: عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني، بناء على ثبوته في الزمان الأول؛ لفقدان ما يصلح للتغيير.

أو تقول ــ في تعريفه ــ بعبارة أخرى: إنه استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفياً حتى يقوم دليل على تغيير الحالة.

أي: بقاء ما كان على ما كان نفياً وإثباتاً حتى يثبت دليل يغير الحالة.

تنبيه: ذكر ابن قدامة هذا الدليل بناء على أنه متفق عليه، تبعاً لأبـي حامد الغزالي، والحق أنه يختلف باختلاف أنواعه.

* * *

أنواع الاستصحاب

الاستصحاب يتنوع إلى ما يلي من الأنواع:

النـوع الأول:

استصحاب العدم الأصلي، أو البراءة الأصلية

قوله: **(اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات، وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل؛ فالنظر في الأحكام، إما في إثباتها، وإما في نفيها، أما الإثبات فالعقل قاصر عنه، وأما النفي فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد السمع الناقل عنه فانتهض العقل دليلاً على أحد الشطرين، ومثاله: لما دل السمع على خمس صلوات بقيت السادسة غير واجبة، لا لتصريح السمع بنفيها؛ لأنه لفظه قاصر على إيجاب الخمسة، لكن كان وجوبها منتفياً، ولا مثبت للوجوب فيبقى على النفي الأصلي، وإذا أوجب عبادة على قادر، بقي العاجز على ما كان عليه، ولو أوجبها في وقت بقيت في غيره على البراءة الأصلية)**.

ش: **أقول**: هذا النوع الأول، وهو استصحاب العدم والنفي الأصلي، ويعرف بالبراءة الأصلية، كبراءة الذمة من التكاليف حتى يقوم الدليل على التكليف بأمر من الأمور، فإذا لم يقم دليل بقي ما كان على ما كان.

بيان ذلك: أن الأحكام السمعية الشرعية لا يمكن أن نثبتها بالعقل؛ لأن العقل لا مدخل له في الشرعيات، لكن العقل دل على أن الذمة بريئة من

جميع الواجبات وكل التكاليف، وأن الحرج قد سقط عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل ــ عليهم السلام ــ وتأييدهم بالمعجزات.

فدل العقل على أن الأحكام الشرعية منتفية ولا وجود لها قبل ورود السمع، ونحن نستصحب هذا النفي إلى أن يرد السمع والنقل بتكليفنا بها.

فمثلاً: دل النقل والسمع على وجوب خمس صلوات، فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة.

وعدم وجوب الصلاة السادسة لم نأخذه من أن النقل، والسمع قد صرح بنفيها؛ وذلك لأن الشارع ونطقه قاصر على وجوب الخمس فقط.

ولكن كان وجوب الصلاة السادسة منتفياً؛ لأنه لا مثبت للوجوب فبقي على النفي الأصلي في حق السادسة، وكأن السمع لم يرد.

وكذلك: إذا أوجب الشارع عبادة على مكلف قادر، بقي العاجز على ما كان عليه، بمعنى: لا تجب على العاجز تلك العبادة؛ لأن ذمته بريئة من هذا التكليف.

وكذلك: إذا أوجب الشارع عبادة في وقت ــ كوجوب الصوم في شهر رمضان ــ بقيت تلك العبادة في غير ذلك الشهر على البراءة الأصلية، أي: بقي صوم شوال على النفي الأصلي.

وكذلك: إذا أوجب عبادة في وقت معين، بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية.

الحاصل: أن نظر العقل في الإحكام له شطران:

أولهما: إما أن يكون العقل مثبت للأحكام.

ثانيهما: وإما أن يكون العقل نافي للأحكام.

أما الأول ـ وهو أن العقل قد دل على إثبات الأحكام ـ فهو باطل؛ لأن العقل قاصر عن الدلالة على الأحكام.

أما الثاني ـ وهو أن العقل قد دل على نفي الأحكام ـ فهو صحيح، فإن العقل قد دل على نفي الحكم إلى أن يرد ويثبت الدليل السمعي الذي ينقل من النفي الأصلي.

فالعقل انتهض دليلاً على أحد الشطرين ـ وهو الشطر الثاني ـ، بمعنى: أن العقل قد دل على نفي الحكم.

تنبيه: ـ هذا النوع من الاستصحاب ـ وهو استصحاب النفي الأصلي، وبراءة الذمة حجة عند جمهور العلماء، وذكر أبو يعلى في «العدة» أن هذا صحيح بالإجماع من أهل العلم، وقال أبو الطيب: هو حجة بالإجماع، وقال ابن كج: إنه صحيح لا يختلف أهل العلم فيه. ويسميه بعضهم: «عدم الدليل: دليل على البراءة».

مثاله من الشرع: أن الوتر ليس بواجب؛ لأن طريق وجوبه الشرع وقد طلب الدليل فيه فلم يوجد، فعدم وجود الدليل على الوجوب دليل على عدم الوجوب، وإن الذمة بريئة منه، فهو إذن مندوب إليه.

مثال آخر: أنه لا ينتقض الوضوء بشيء يخرج من غير السبيلين؛ لأن الأصل عدم النقض، فيستصحب هذا الأصل حتى يثبت الدليل بخلافه، ولم يثبت، فيبقى على الأصل من عدم النقض.

* * *

ما اعترض به على ذلك

قوله: (فإن قيل: إذا كان العقل إنما يكون دليلاً بشرط: أن لا يرد سمع، فبعد وضع الشرع لا يعلم نفي السمع، ومنتهاكم عدم العلم بوروده، وعدم العلم ليس حجة، ولو جاز ذلك لجاز للعامي النفي مستنداً إلى أنه لم يبلغه دليل).

ش: أقول: لقد اعترض بعضهم على النوع الأول من أنواع الاستصحاب ــ السابق الذكر ــ باعتراضين:

* * *

الاعتراض الأول

قال المعترض: أنتم أثبتم «إن العقل دليل على نفي الحكم، ولكن بشرط: أن لا يرد دليل سمعي ونقلي»، فإذا كان الأمر كذلك فإنه بعد بعثة الرسل ووضع الشرع لا يعلم نفي السمع، فلا يكون انتفاء الحكم معلوماً.

كل غايتكم، هو: عدم العلم بورود السمع، وعدم العلم بورود السمع لا يكون حجة عندنا.

* * *

الاعتراض الثاني

قال المعترض فيه: إنه لو جاز مثل هذا الاستدلال ــ وهو: أن عدم الدليل دليل ــ فإنه يجوز للعامي أن ينفي الحكم، ويستند في ذلك إلى أنه لم يبلغه الدليل عليه.

* * *

الجواب عن الاعتراض الأول

قوله: (**قلنا: انتفاء الدليل قد يعلم، وقد يظن، فإنا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال، ولا صلاة سادسة، إذ لو كان لنقل وانتشر، ولم يخف على جميع الأمة، وهذا علم بعدم الدليل، لا عدم علم بالدليل، وأما الظن فإن المجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة، فلم يظهر له ــ مع أهليته ــ واطلاعه على مدارك الأدلة، وقدرته على الاستقصاء، وشدة بحثه، وعنايته غلب على ظنه انتفاء الدليل، فنزل ذلك منزلة العلم في وجوب العمل، لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد، وهذا غاية الواجب على المجتهد**).

ش: **أقول**: أجيب عن الاعتراض الأول بـ: أنا قد نعلم علماً يقينياً انتفاء الدليل على الحكم.

وقد نظن انتفاء الدليل على الحكم.

أما الأول ــ وهو: العلم بانتفاء الدليل ــ فمثاله: أنا نعلم علماً يقينياً أنه لا دليل على وجوب صوم شهر شوال، ونعلم أنه لا دليل على وجوب صلاة سادسة؛ لأنه لو وجد دليل على هذين الحكمين لنقل وانتشر وبلغنا وظهر ولم يخف على جميع الأمة، فلما لم ينقل ذلك عرفنا أنه لا يوجد دليل على وجوبهما.

وهذا ــ كما لاحظت ــ علم بعدم الدليل على وجوب صوم شوال، وعلى وجوب صلاة سادسة، وعلم المجتهد بأن هذا الدليل لا يوجد.

وليس هو عدم علم بالدليل، بمعنى: يوجد الدليل ولكن هذا المجتهد أو ذاك لم يعلمه، فهذا لا نعنيه بكلامنا.

وأما الثاني ــ وهو ظن انتفاء الدليل ـ فمثاله: أن المجتهد ــ المطلع على مدارك الأدلة العارف بكيفية الاستدلال منها والمؤهل لذلك ــ لو بحث

عن الأدلة في وجوب الأضحية، أو الوتر ــ مثلاً ــ فرآها ضعيفة، ولم يظهر له دليل ــ على ذلك الحكم وهو وجوبهما ــ مع الاستقصاء التام وعنايته بالبحث والتحقيق، فإنه يغلب على ظنه انتفاء الدليل على وجوبهما، فنزل ذلك منزلة العلم في حق العمل.

أي: ذلك الظن الغالب ارتقى إلى درجة العلم في أنه يجب العمل على مقتضاه، وذلك لأن ذلك الظن لم يأت من فراغ، بل هو مستند إلى بحث، واجتهاد، وحرص، وتحقيق، وهذا منتهى المطلوب والواجب على المجتهد.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثاني

قوله: **(وأما العامي فلا قدرة له، فإن الذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا فتش وبالغ أمكنه القطع بنفي المتاع، والأعمى الذي لا يعرف البيت ولا يدري ما فيه لا يمكنه ادعاء نفي المتاع)**.

ش: **أقول**: أجيب عن الاعتراض الثاني ــ السابق الذكر ــ بأن هناك فرق بين المجتهد والعامي في ذلك. بيانه:

أن نفي الحكم يجوز للمجتهد، الباحث، المطلع على مدارك الأدلة، القادر على الاستقصاء.

أما العامي غير الباحث، وغير المطلع على مدارك الأدلة فلا يجوز له نفي الحكم، لأنه غير قادر على ذلك.

وإليك ذكر مثال يبين لك المقصود:

الرجل البصير الذي يقدر على التردد في بيته، يعرف كل نواحيه،

وزواياه، هذا الرجل لو أراد البحث عن «إناء» مثلاً فإنه يفتش في البيت، ويبحث عنه، فإذا لم يجده قطع بأن ذلك المتاع أو الإناء غير موجود، أو غلب على ظنه عدم وجوده.

أما الرجل الأعمى الذي لا يعرف البيت، ولا يدري عن زواياه، ولا يعلم ما فيه، فإن هذا لا يمكنه أن يدعي أن المتاع أو الإناء غير موجود في البيت؛ لأنه غير قادر على ذلك.

فالرجل البصير هو المجتهد الذي يعرف مدارك الأدلة، والقادر على الاستقصاء.

والرجل الأعمى هو العامي الذي لا يعرف مدارك الأدلة.

فكيف يقاس هذا على هذا؟!

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قيل: ليس للاستقصاء غاية محدودة، بل للمجتهد بداية، ووسط، ونهاية، فمتى يحل له أن ينفي الدليل السمعي، والبيت محصور، وطلب اليقين فيه ممكن، ومدارك الشرع غير محصورة فإن الأخبار كثيرة وربما غاب راوي الحديث)**.

ش: **أقول**: لما قال الجمهور: «إن المجتهد إذا بحث عن مدارك اليقين مع الاستقصاء ولم يجد الدليل السمعي، فإنه يغلب على ظنه عدم وجوده فيكون منفياً؛ قياساً على من بحث عن متاع في البيت، فإن البصير القادر على التردد فإنه إذا نفى وجود المتاع فإنه ينفيه عن علم بخلاف الأعمى...».

اعترض بعضهم على ذلك بقولهم: إن قياسكم مدارك الشرع على البيت قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق، بيان ذلك:

أن البيت محصور في زوايا وجزئيات معروفة، وبإمكان أي إنسان أن يقطع، أو يغلب على ظنه أن ذلك المتاع غير موجود في البيت.

أما مدارك الأدلة الشرعية فهي كثيرة غير محصورة في موضع معين؛ لأن الآيات والأخبار المتواترة والآحادية كثيرة لا يمكن حصرها، وقد يوجد حديث، ولكن لا نعرف راويه حتى نتأكد من صحة ذلك الحديث.

ثم لو استقصى ذلك المجتهد ودقق في ذلك فما غاية الاستقصاء؟ لأن المجتهدين يختلفون في ذلك الاستقصاء، منهم من يكتفي بأقل ما يطلق عليه الاستقصاء، ومنهم من لا يكتفي إلَّا بقدر أكثر من الاستقصاء، ومنهم من يستقصي ويبحث حتى يعجز عن الاجتهاد.

وبناء على ذلك: فلا يوجد وقت محدد يجوز للمجتهد أن ينفي الدليل السمعي ويقول: لا دليل شرعي في المسألة فنبقى على النفي الأصلي، أي: تبقى الذمة بريئة من ذلك الحكم.

* * *

الجواب عن ذلك

قوله: **(قلنا: مهما علم الإنسان أنه قد بذل وسعه فلم يجد، فله الرجوع إلى دليل العقل، فإن الأخبار قد دونت، والصحاح قد صنفت فما دخل فيها محصور، وقد انتهى ذلك إلى المجتهدين، وأوردها في مسائل الخلاف).**

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن الإنسان إذا بحث عن «كتاب معين» في بيته، وهو يعرف ذلك البيت، فإنه يجتهد في

البحث عنه في مضانه ــ في المكتبة، وفي الأماكن التي يطلع فيها عادة ــ فإذا بذل ما في وسعه في البحث عنه في هذه الأماكن فلم يجده فإنه يغلب على ظنه عدم وجوده عنده، فهنا يحكم بنفيه.

وكذلك الأمر هنا: فإن المجتهد إذا بذل قصارى ما في جهده، وما في وسعه فلم يجد دليلاً شرعياً على وجوب الوتر ــ مثلاً ــ فإنه يغلب على ظنه انتفاء ذلك الدليل، وهذا هو دليل العقل؛ لأنه يصلح دليلاً لنفي الحكم.

أما قولكم: «إن مدارك الشرع غير محصورة» فهذا باطل؛ فإن مدارك الأدلة الشرعية محصورة؛ لأن القرآن معروف، والأخبار المتواترة وأخبار الآحاد قد دونها علماء الحديث في الصحاح وكتب السنن: كصحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، وسنن ابن ماجه، وسنن الدارمي، والسنن الكبرى، والمستدرك، ومسند الإمام أحمد، والموطأ، وبدائع المنن، وغيرها. . فما وجد فيها فهو محصور، وكل تلك الأخبار قد وصلت إلى المجتهدين، وذكروها أثناء استدلالهم في مذاهبهم في مسائل الخلاف الفقهية.

فعند المجتهد أن مدارك الشرع محصورة كالبيت، أما غيره فليست محصورة. والله أعلم.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قيل: فلم لا يكون واجباً لا دليل عليه، أوله دليل لم يبلغنا؟).**

ش: **أقول:** لما قال الجمهور ــ فيما سبق ــ : «إن المجتهد إذا بذل ما في وسعه فلم يجد دليلاً على وجوب الوتر مثلاً فإنه يغلب على ظنه انتفاء

ذلك الدليل، فهنا يحكم بنفي الحكم وهو الوجوب» اعترض على ذلك معترض قائلاً: لِمَ يستحيل أن يكون الوتر ــ مثلاً ــ واجباً ولا يكون عليه دليل؟

أو يكون الوتر واجباً وعليه دليل، ولكن لم يبلغنا ذلك الدليل، ولم يصل إلينا.

* * *

الجـواب عنــه

قوله: (قلنا: **أما إيجاب ما لا دليل عليه فمحال؛ لأنه تكليف ما لا يطاق، ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود السمع، والبحث يدلنا على عدم الدليل على ما ذكرنا، والله أعلم**).

ش: أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن هذا القول باطل. وبيان ذلك فيما يلي:

أما إيجاب شيء على المكلف بدون دليل شرعي ثابت فهذا باطل؛ لأنه محال؛ حيث إنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق، وتكليف ما لا يطاق لا يجوز.

ونظراً لذلك فإن العقل نفى أيَّ حكم لم يرد السمع والشرع به، وذلك لأن جميع الأحكام ترد من الأدلة الشرعية، فما لا دليل عليه لا يثبت.

أما كون الشيء واجباً وعليه دليل ولكن لم يبلغنا فإن هذا ليس دليلاً في حقنا؛ لأنه لا تكليف علينا إلاَّ فيما بلغنا.

الحاصل: أن المجتهد إذا بحث باستقصاء فلم يجد دليلاً فإنه يغلب على ظنه عدم الدليل، فيحكم بنفي الحكم على ما سبق ذكره مراراً. والله أعلم.

النوع الثاني: استصحاب دليل الشرع

قوله: **(فأما استصحاب دليل الشرع)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من النوع الأول ـ من أنواع الاستصحاب ـ وهو استصحاب البراءة الأصلية، أو العدم الأصلي، شرع في النوع الثاني وهو استصحاب دليل الشرع حتى يرد ما يغيره، وهو قسمان:

* * *

القسم الأول:

استصحاب العموم حتى يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد النسخ

قوله: **(فكاستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ)**.

ش: **أقول**: هذا هو القسم الأول ـ من النوع الثاني من أنواع الاستصحاب ـ وهو: استصحاب حكم العموم والعمل به حتى يرد ما يخصص ذلك العموم، فهنا نعمل بالخاص ونترك العام، أو نعمل بالخاص وما بقي بعد التخصيص.

واستصحاب حكم النص حتى يرد نص آخر ينسخه.

فالعام يستصحب ويعمل به في الزمان الثاني، بشرط أن لا يرد ما يخصصه.

والنص يستصحب ويعمل به في الزمان الثاني، بشرط أن لا يرد ما ينسخه.

وهذا يشبه ما قلناه في النوع الأول وهو: أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرد سمع مغير.

القسم الثاني:

قوله: **(واستصحاب حكم دل الشرع على ثبوته في دوامه كالملك الثابت، وشغل الذمة بالإتلاف، أو الالتزام، وكذلك الحكم بتكرار اللزوم إذا تكررت الأسباب كتكرر شهر رمضان، وأوقات الصلوات).**

ش: **أقول:** هذا القسم الثاني - من النوع الثاني من أنواع الاستصحاب - وهو: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه واستمراره. من أمثلة ذلك:

الملك الذي ثبت عند جريان العقد المملك، فهنا: العقد تسبب في هذا الملك، فإن هذا الملك يستمر حتى يوجد ما يزيله.

مثال آخر: أن الذمة مشغولة بدفع قيمة الشيء المتلف وضمانه عند وجود سببه، وهو: الإتلاف، فإن الذمة تكون مشغولة ويستمر هذا الإشغال حتى يوجد ما يزيله، وهو: دفع قيمة المتلف.

مثال ثالث: لو التزم شخص بشيء لشخص آخر، فإن هذا الالتزام يستمر حتى يوجد ما يزيله.

مثال رابع: دوام حل وطء الزوجة بسبب عقد النكاح، ويستمر هذا النكاح ويستصحب حتى يوجد ما يزيله مثل الطلاق.

فإن هذا، وإن لم يكن حكماً شرعياً أصلياً، فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً، ولولا دلالة الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه.

فالاستصحاب ليس بحجة إلاَّ فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير، كما دل على البراءة: الدلالة العقلية؛ ودل على شغل الذمة: الدليل السمعي، وعلى الملك: الدليل الشرعي.

ومن هذا الباب ــ أيضاً ــ : الحكم بتكرر اللزوم والوجوب إذا تكررت أسبابها، مثل: تكرر شهر رمضان، وتكرر أوقات الصلوات، وتكرر نفقات الأقارب عند تكرر الحاجات.

فلولا دلالة الدليل على كونها أسباباً لم يجز استصحابها. والله أعلم.

* * *

تعريف الاستصحاب عند ابن قدامة

قوله: **(فالاستصحاب إذن: عبارة عن التملك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم الدليل، بل إلى دليل مع ظن انتفاء المغيِّر، أو العلم به، والله أعلم)**.

ش: **أقول**: لما ذكر استصحاب العدم الأصلي، أو البراءة الأصلية.

وذكر استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ.

وذكر استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته واستمراره.

أراد أن يعرف تلك الأنواع بتعريف واحد، فقال: إن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي ــ يقصد النوع الأول ــ أو شرعي ــ يقصد النوع الثاني بقسميه ــ وثبوت دوامه، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل، بل هو راجع إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب.

هذا هو تعريف ابن قدامة للاستصحاب، وهو بنفسه تعريف الغزالي له، وهو بمعنى التعريفين اللذين ذكرتهما في أول شرح هذا الأصل ــ وهو الأصل الرابع ــ .

وكل هذه التعريفات متقاربة وكلها تعني الحكم باستمرار وجود ما ثبت وجوده حتى يدل الدليل على ذهابه وانتفائه، والحكم باستمرار عدم ما لم يثبت وجوده حتى يقوم الدليل على وجوده.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة المخطوطة: «بل إلى دليل ظن مع انتفاء المغير»، والصحيح: «بل إلى دليل مع ظن انتفاء المغير»، كما بينت في الشرح.

تنبيه آخر: هذا النوع بقسميه ــ وهو استصحاب دليل الشرع ــ حجة عند الغزالي، وتبعه على ذلك ابن قدامة ــ هنا ــ ويفهم من كلامهما أنه قد اتفق على أنه حجة، وهو الصحيح فقد أجمع على العمل به.

* * *

النــوع الثالث:

استصحاب حال الإجماع في محل النزاع

وهو: راجع إلى حكم الشرع ــ أيضاً ــ وذلك بأن يجمع العلماء على حكم في حالة ثم تتغير صفة المجمع عليه، ويختلف المجمعون فيه، فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال.

وستأتي أمثلة على ذلك.

واختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فأما استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف، فليس بحجة في قول الأكثرين).**

ش: **أقول**: المذهب الأول ــ في هذا النوع ــ: أن استصحاب حال

الإجماع في محل النزاع ليس بحجة، أي: لا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب، بل إن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبل الصفة ألحق به، وإلاَّ فلا.

ذهب إلى هذا المذهب أكثر العلماء، منهم: القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو حامد الغزالي، وابن قدامة هنا، وأبو إسحاق الشيرازي، وابن الصباغ، ونقله بعض العلماء عن جمهور العلماء.

واختاره أبو يعلى الحنبلي وتلميذاه: أبو الخطاب وابن عقيل وغيرهم.
وقال الأستاذ أبو منصور: هو قول جمهور أهل الحق من الطوائف.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال بعض الفقهاء: هو دليل، واختاره أبو إسحاق بن شاقلا)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف حجة ويستدل به في إثبات حكم.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء من الفقهاء والأصوليين، منهم: أبو إسحاق بن شاقلا، وابن حامد من الحنابلة، وأبو ثور، وداود الظاهري، والمزني، وابن سريج، والصيرفي، وابن خيران، وأبو الحسين القطان، واختاره الآمدي.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(مثاله: أن تقول في المتيمم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة: الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها، فنحن نستصحب ذلك حتى يأتي دليل يزيلنا عنه)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن استصحاب حال الإجماع في محل النزاع حجة ـ بقولهم: إن المتيمم ـ وهو الذي عدم الماء في حقه ـ إذا رأى الماء أثناء الصلاة فإنه يمضي في الصلاة؛ لأن الإجماع قد انعقد على صحة صلاته ودوامها بذلك التيمم، فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وسائر الحوادث، فنحن نستصحب دوام الصلاة المجمع عليه إلى أن يثبت دليل يزيلنا عن هذا المستصحب، ويدل دلالة واضحة على كون رؤية الماء قاطعة للصلاة.

* * *

الجواب عن هذا الدليل

قوله: **(وهذا فاسد؛ لأن الإجماع إنما دل على دوامها حال العدم، وأما في حال الوجود فهو مختلف فيه، ولا إجماع مع الخلاف، واستصحاب الإجماع عند انتفاء الإجماع محال، وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط: عدم دليل السمع، فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع، وهذا لأن كل دليل يضاده نفس الخلاف لا يمكن استصحابه معه، والإجماع يضاده نفس الاختلاف، والعموم، والنص، ودليل العقل لا يضاده نفس الاختلاف فلذلك صح استصحابه معه. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: لقد أجاب أصحاب المذهب الأول عن دليل أصحاب المذهب الثاني، بقولهم: إن دليلكم هذا فاسد؛ لأن المستصحب لا يخلو من أحد أمرين:

إما أن يقر بأنه لم يقم دليلاً في المسألة؛ لأنه يقول: أنا ناف، ولا دليل على النافي.

وإما أن يظن أنه أقام دليلاً.

فإن كان الأول ــ وهو: أن يقر بأنه لم يقم دليلاً ــ فسنبين بطلان ما ذهب إليه وأن النافي للحكم يلزمه الدليل.

وإن كان الثاني ــ وهو: أن يظن أنه أقام دليلاً ــ فقد أخطأ؛ لأنا نقول: إنما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه، فمثلاً: الدليل على دوام الصلاة ــ ها هنا في المثال الذي ذكرتموه ــ إما أن يكون لفظ الشارع، أو هو الإجماع.

فإن كان الأول ــ وهو لفظ الشارع ــ فلا بد من بيان لذلك اللفظ، فلعله يدل على دوامها عند العدم، لا عند الوجود، فإن دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود جميعاً كان ذلك تمسكاً بالعموم، فيجب إظهار دليل التخصيص.

وإن كان الثاني ــ وهو أن يكون الدليل الإجماع ــ فإن الإجماع منعقد على دوام الصلاة حال العدم ــ فقط ــ .

أما حال الوجود فهو مختلف فيه، ومعروف أنه لا إجماع مع الاختلاف.

ولو كان الإجماع شاملاً حال الوجود لكان المخالف خارقاً للإجماع، كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح ــ مثلاً ــ خارق للإجماع، وذلك لأن الإجماع لم ينعقد وهو مشروط: بعدم هبوب الرياح، لكنه انعقد وهو مشروط: بعدم الماء، فإذا وجد هذا الماء فلا إجماع، وحينئذٍ يجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة.

فأما أن يستصحب الإجماع عند انتفاء الإجماع، فهذا محال.

وهذا مثل ما قلناه ــ فيما سبق ــ : إن العقل دل على البراءة الأصلية من التكاليف بشرط: أن لا يدل دليل السمع فلا يبقى للعقل دلالة مع وجود دليل السمع.

فكذلك ــ هنا هنا ــ انعقد الإجماع بشرط: عدم الماء، وانتفاء الإجماع عند وجود الماء.

فهذه قاعدة دقيقة وهي: أن كل دليل يضاد نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف، والإجماع يضاده نفس الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف.

بخلاف أنواع الاستصحاب الأخرى مثل: استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ، واستصحاب دليل العقل على براءة الذمة، فإن الخلاف ــ هنا ــ لا يضاده؛ لأن المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته محل الخلاف، فمثلاً قوله ــ عليه السلام ــ : «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»، هذا عام وشامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه، فيقول: أسلِّم شمول الصيغة، لكني أخصصه بدليل، فعليه الدليل، فها هنا لا يسلم شمول الإجماع محل الخلاف؛ لأنه يستحيل الإجماع مع الخلاف، ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل.

* * *

اعتراض على ما سبق

قد يقول قائل ــ معترضاً ــ : إن الإجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف؟!

الجــواب عنــه

يمكن أن يقال ــ في الجواب عنه ــ : إن هذا الخلاف غير محرم بالإجماع، وإنما لم يكن المخالف خارقاً للإجماع؛ لأن الإجماع إنما انعقد على حالة عدم الماء، لا على حالة وجود الماء.

فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل. والله أعلم.

تنبيه: لقد سبق ذكر أنواع الاستصحاب، وهي:

أولاً: استصحاب العدم الأصلي، أو البراءة الأصلية.

ثانياً: استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ.

ثالثاً: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه.

رابعاً: استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع.

ويفهم من كلام ابن قدامة أن الأنواع الثلاثة الأولى قد اتفق على أنها حجة، أما النوع الرابع ــ وهو استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع فإنه مختلف فيه ــ كما سبق بيان ذلك ــ .

وذكر ابن القيم أفي «إعلام الموقعين»: أنه لا خلاف في النوع الثالث ــ وهو: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه، أما الباقي ففيه خلاف.

وذكر أبو عبد الله المحلي: أنه لا خلاف في النوع الأول ــ وهو: استصحاب العدم الأصلي، أو البراءة الأصلية. وإنما الخلاف في النوع الثالث، وهو: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته لوجود سببه.

والحق: أن جميع أنواع الاستصحاب قد اختلف فيها ما عدا النوع

الثاني ـ وهو استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، والنص إلى أن يرد نسخ.

دل على ذلك: الاستقراء والتتبع لما ورد في الفروع الفقهية، إذن دليل الاستصحاب دليل مختلف فيه، وليس بدليل متفق عليه كما عدَّه ابن قدامة تبعاً للغزالي ـ رحمهما الله تعالى ـ.

وإليك بيان مذاهب العلماء في حجية الاستصحاب في النوع الأول ـ وهو استصحاب العدم الأصلي، والنوع الثالث ـ وهو: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه ـ أما النوع الثاني فهو متفق عليه، وأما النوع الرابع فهو مختلف فيه وقد سبق ذكره ـ.

أقول: المذاهب التالية في النوعين الأول، والثالث كما سبق ذكره:

المذهب الأول: أن الاستصحاب حجة صالحة لإبقاء الأمر على ما كان عليه، سواء كان الثابت به نفياً أصلياً، أو حكماً شرعياً، أي: أنه حجة في النفي والإثبات، وهذا مذهب أكثر العلماء.

وهو الصحيح عندي؛ لما يلي من الأدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا...﴾ [الأنعام: ١٤٥].

وجه الدلالة: أن هذا احتجاج بعدم الدليل.

الدليل الثاني: قوله عليه السلام: «إن الشيطان يأتي أحدكم فيقول أحدثت أحدثت، فلا ينصرفن حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».

وجه الدلالة: أنه حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه، وهو عين الاستصحاب.

الدليل الثالث: أن الإجماع قد انعقد على أن الإنسان لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع، ولو تيقين في حصول الزوجية، ولكنه شك في حصول الطلاق جاز له الاستمتاع، وليس هناك من فرق بينهما إلَّا أن الأول قد استصحب فيه الحالة الموجودة قبل الشك، وهي عدم الزوجية وحصول العقد، والثاني قد استصحب فيه الحالة الموجودة قبل الشك ــ أيضاً ــ وهي: الزوجية والعقد، فلو لم يعتبر الاستصحاب، وكان غير مفيد لظن البقاء للزم استواء الحالين: التحريم والجواز، ولوجب أن يكون الحكم فيهما واحداً وهو حرمة الوطء، أو إباحته، وهذا باطل بالاتفاق.

الدليل الرابع: أن الحكم إذا ثبت بدليل، ولم يثبت له معارض قطعاً ولا ظناً، يبقى بذلك الدليل؛ لأن ما تحقق وجوده أو عدمه في حال، ولم يظن طروء معارض يزيله، فإنه يلزم ظن بقائه.

يؤيد ذلك: أن أهل العرف، والعقلاء إذا تحققوا وجود شيء أو عدمه ــ وله أحكام خاصة به ــ فإنهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجودَ أو العدم، حتى أنهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدة طويلة، وإنفاذ الودائع إليه، ولولا الظن أن الأصل بقاء ما كان على ما كان لما ساغ لهم ذلك ولكان ذلك كله سفهاً.

الدليل الخامس: أن الحكم حين ثبت شرعاً فالظاهر دوامه لما تعلق به من المصالح الدينية والدنيوية، ولا تتغير المصلحة في زمان قريب، وإنما تحتمل التغيير عند تقادم العهد، فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه، وهذا نوع اجتهاد، وإذا كان البقاء ثابتاً بالاجتهاد لا يترك باجتهاد مثله بلا ترجيح.

فالاستصحاب ــ كما قال الفخر الرازي ــ لا بد منه في الشرع والعرف.

المذهب الثاني: أن الاستصحاب ليس بحجة أصلاً، لا لإثبات أمر لم يكن، ولا لبقاء ما كان على ما كان.

ذهب إلى ذلك كثير من الحنفية، وبعض الشافعية وبعض المتكلمين.

المذهب الثالث: أن الاستصحاب حجة في النفي الأصلي، دون إثبات الحكم الشرعي، أي أنه حجة في الدفع دون الإثبات.

ذهب إلى ذلك كثير من متأخري الحنفية، وعلى رأسهم أبو زيد الدبوسي.

ولأصحاب المذهبين: الثاني والثالث، أدلة على ما ذهبوا إليه تركت ذكرها هنا، خشية الإطالة.

تنبيه ثان: قد ينقدح في ذهن بعض الطلاب هذا السؤال، وهو: لماذا قال ابن قدامة: إن أصول الأدلة المتفق عليها أربعة وهي: الكتاب والسنة، والإجماع، والاستصحاب، ودليل العقل؛ مع أن جمهور الأصوليين قالوا: إن الأدلة المتفق عليها ــ إجمالاً ــ أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد تبع في هذه الروضة الغزالي، ولخص المستصفى، والغزالي لا يرى القياس دليلاً مثبتاً، وإنما يراه كاشفاً للحكم ومظهراً له.

بينما يرى جمهور الأصوليين أن القياس مثبت للحكم، لذلك اعتبروه دليلاً من الأدلة المثبتة للأحكام كالكتاب والسنة والإجماع.

ورأي الجمهور هو الصحيح.

أما الاستصحاب ودليل العقل، فقد ثبت أنه دليل مختلف فيه. والله أعلم.

* * *

النافي للحكم هل يلزمه الدليل؟

مناسبة ذكر هذه المسألة بعد مسألة الاستصحاب: أن بعضهم بنى هذه المسألة على أن الاستصحاب حجة أم لا؟ فإن قلنا: هو حجة فلا دليل على النافي، وإن قلنا: ليس بحجة فعليه الدليل.

والحق أن مسألة: «هل النافي للحكم يلزمه دليل؟» مسألة مستقلة عما قبلها؛ لأنه يجب أن يبين الدليل مع أننا رجحنا: أن الاستصحاب حجة.

واتفق العلماء على أن المثبت للحكم يلزمه الدليل.

ولكن اختلفوا في النافي للحكم هل يلزمه الدليل على دعواه؟ اختلفوا في ذلك على مذاهب:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل: والنافي للحكم يلزمه الدليل)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن النافي للحكم يلزمه الدليل مطلقاً، أي: سواء كان في القضايا العقلية أو الشرعية.

هذا مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين، كما نقله عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني في «التقريب»، وحكاه أبو اليد الباجي عن الفقهاء والمتكلمين في كتابه: «إحكام الفصول»، وذكر الماوردي: أنه مذهب الشافعي وجمهور.

المذهب الثاني

قوله: (وقال قوم في الشرعيات كقولنا وفي العقليات: لا دليل عليه).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: التفصيل:

فإن كان الحكم شرعاً فيلزم نافيه الدليل، وإن كان الحكم عقلياً فلا يلزم النافي الدليل.

هذا ما ذكره ابن قدامة في الروضة، ووجدت ذلك في جميع نسخه المخطوطة، وبعد تصفحي لكتب أصول الفقه ــ المطبوع منها والمخطوطة ــ لم أجد أحداً ذكر هذا المذهب، خاصة مراجع ابن قدامة وهي:

«المستصفى» للغزالي، و«العدة» لأبي يعلى، و«التمهيد» لأبي الخطاب، و«الوصول إلى الأصول» لابن برهان، فليس لما ذكره ابن قدامة هنا وجود.

بل الذي وجدته في هذه الكتب وغيرها هو عكس هذا المذهب تماماً، وهو: أنه إن كان الحكم عقلياً فيلزم النافي له الدليل.

وإن كان الحكم شرعياً فلا يلزمه الدليل.

فيكون هذا هو المذهب الثاني من المذاهب التي ذكرها العلماء في هذه المسألة، وقد حكى ذلك القاضي أبو بكر في «التقريب»، وابن فورك، ومن ثم نقله العلماء: كالغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام»، وأبي يعلى في «العدة»، وأبي الخطاب في «التمهيد»، والمجد في «المسودة»، والرازي في «المحصول».

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقال قوم: لا دليل عليه مطلقاً)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث: أن النافي للحكم لا يلزمه الدليل مطلقاً، أي: سواء كان الحكم عقلياً، أو شرعياً.

ذهب إلى ذلك داود الظاهري، كما نسبه إليه الباجي في «إحكام الفصول» و «ترتيب الحجاج»، كما حكاه عن داود ــ أيضاً ــ الماوردي، وابن السمعاني.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثالث

قوله: **(لأمرين)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثالث على أن النافي للحكم لا يلزمه الدليل مطلقاً بدليلين، هما:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(أحدهما: أن المدعى عليه الدين لا دليل عليه)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ لهم ــ: أن الشارع جعل على المدعي البينة، ولم يجعل على المدعى عليه بينة، فلو ادعى شخص على شخص آخر ديناً ــ كعشرة ريالات مثلاً ــ فإنه يجب على الشخص المدعي إثبات البينة، والدليل على ذلك، وأما الشخص المدَّعى عليه فلا يجب عليه إثبات دليل وبينة على نفي ذلك الدين.

والسبب في ذلك: أن المدعي مثبت لحكم ــ وهو الدين هنا ــ والمدعى عليه ناف لذلك الحكم.

الدليـل الثانــي

قوله: (**والثاني: أن الدليل على النفي متعذر، فكيف يكلف ما لا يمكن؟ كإقامة الدليل على براءة الذمة**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ لهم ـ: أن الأصل هو النفي الأصلي، فالعدم والانتفاء ثابت؛ لأنه الأصل فكيف يكلف النافي للحكم بالإتيان بالدليل على هذا النفي وهو متعذر فيكون تكليف ما لا يطاق؟

فمثلاً: لا يمكن إقامة الدليل على براءة الذمة من التكاليف؛ لأنها هي الأصل.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول على أن النافي يلزمه الدليل مطلقاً بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (**ولنا قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ . . .﴾ [البقرة: ١١١]**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ لهم ـ: أن اليهود والنصارى لما نفوا وقالوا لن يدخل الجنة إلاَّ نحن فقط، أمر الله ـ تعالى ـ بأن يطالبهم بالدليل على هذا النفي قالوا: وهذا صريح في أن النافي يلزمه الدليل.

وهناك آية أخرى تدل على ذلك، وهي قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ

يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩]، فقد ذمهم الله ــ سبحانه ــ على نفي ما لم يعلموه مبيناً، فدل على أن النافي للحكم يلزمه الدليل.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ومن المعنى أن يقال للنافي: ما ادَّعيت نفيه علمته، أم أنت شاك فيه؟ فإن أقر بالشك فهو معترف بالجهل، وإن ادعى العلم، فإما أن يعلمه بنظر أو تقليد، فإن ادعى العلم بتقليد فهو ــ أيضاً ــ معترف بعمى نفسه، وإنما يدعي البصيرة لغيره، وإن كان عن نظر فيحتاج إلى بيانه).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ لهم ــ : أنه يقال للنافي للحكم:

هل عرفت نفي الحكم لذلك نفيته؟

أو أنك قد شككت فيه فنفيته؟

فإن أجاب هذا النافي ــ قائلاً ــ أنا شككت فيه لذلك نفيته، فهذا الشاك لا يطالب بالدليل؛ لأنه ــ لما أقر بالشك ــ قد اعترف بالجهل، والجاهل لا يطالب بالدليل على جهله، ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه وقوله: «إني لا أجد ألماً» و «لا أجد جوعاً».. إلى غير ذلك.

وإن أجاب هذا النافي ــ قائلاً ــ : أنا أعلم يقيناً بأن هذا الحكم منفي.

فهذا يقال له: علمك ويقينك بنفي ما نفيته حصل عن ضرورة، أو عن دليل، فإن قال: «إنه حصل هذا العلم عن ضرورة»، فهذا لا يمكن؛ لأنه لا تعد معرفة النفي ضرورة وإلاَّ لاشتركنا فيه.

فلم يبقى إلاَّ أنه علم نفي الحكم عن غير ضرورة، فإما أن يعلمه عن طريق نظر واستدلال، أو يعلمه عن طريق تقليد.

فإن ادعى هذا النافي بأنه علم نفي الحكم عن طريق التقليد، فإن التقليد لا يفيد العلم؛ لأن الخطأ جائز على المقلد، والمقلد ــ على ذلك ــ معترف بأنه ينفي عن غير علم، وإنما يقر بالعلم لغيره.

وإن ادعى هذا النافي بأنه علم نفي الحكم عن طريق النظر والاستدلال فلا بد من بيان ذلك الاستدلال والنظر وإظهاره، وإن لم يبين ذلك يكون قد كتم علماً نافعاً مست الحاجة إلى إظهاره فيدخل تحت الوعيد الشديد الذي أشار إليه النبي ﷺ فيما روي عنه أنه قال: «من كتم علماً نافعاً فقد تبوأ مقعده من النار».

إذن: لا بد للنافي من بيان الدليل على نفسه لذلك الحكم، وهو المطلوب.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولأنه لو سقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت عن التعبير عن مقصود إثباته بالنفي فيقول ــ بدل قوله «محدث»: «ليس بقديم»، وبدل قوله «قادر»: «ليس بعاجز»).

ش: **أقول**: الدليل الثالث لهم: أننا لو قلنا بأن النافي للحكم لا يلزمه الدليل للزم، من ذلك: أن لا يطالب أحد بأي دليل على دعواه مما يؤدي إلى دعوى أحكام بلا أدلة. بيان ذلك:

أن المثبت للحكم يمكنه أن يُعبِّر عن المقصود الذي يريد إثباته بعبارة نافية.

فمثلاً: من أراد إثبات: «أن العالم مُحَدث» يقول بدل ذلك: «العالم ليس بقديم»، كذلك من أراد أن يثبت أن فلاناً قادر، يقول بدل تلك العبارة:

«فلان ليس بعاجز» وهكذا، فيستطيع كل مدع للعلم وأهل الأهواء أن يدخلوا مع هذا الباب، ويقولوا ما يريدون بدون أدلة فحينئذٍ تختل الشريعة ــ أوامرها ونواهيها ــ .

وإذا كان قولكم: «لا دليل على النافي» يؤدي إلى ذلك فهو باطل؛ لأن ما أدى إلى الباطل فهو باطل، وإذا بطل قولكم ذلك ثبت أنه لا بد للنافي للحكم من دليل سداً لذلك الباب.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثالث

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول عما استدل به أصحاب المذهب الثالث بما يلي:

* * *

الجواب عن الدليل الأول لهم

قوله: (**وقولهم: إن المدَّعى عليه الدين لا دليل عليه عنه أجوبة**).

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثالث على أن النافي لا يلزمه الدليل بقولهم: إن الشارع جعل على المدعي للدين البينة والدليل، والمدعى عليه ذلك الدَّين لا دليل ولا بينة عليه». أجيب عن ذلك بثلاثة أجوبة، هي كما يلي:

* * *

الجـواب الأول

قوله: (**أحدها: المنع، فإن اليمين دليل، لكنها قصرت عن الشهادة، فشرعت عند عدمها، واختصت بالمنكر؛ لرجحان جانبه باليد التي هي دليل**

الملك، واحتمال الكذب فيها لا يمنع كونها دليلاً كاحتمال الكذب في الشهادة).

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ عن الدليل السابق ــ هو: أنا نمنع ولا نسلِّم أن المدعى عليه لا يطالب بالدليل، بل قد طالبه الشارع بالدليل، والبينة، والنص صرح بذلك، فقال ــ عليه السلام ــ : «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر». فهنا بين الشارع أن المدعى عليه ــ وهو المنكِر بكسر الكاف ــ يلزمه الدليل على نفيه، ولهذا يلزمه اليمين بالله ــ تعالى ــ ، لكن هذه اليمين لم تصل إلى درجة الشهادة بالقوة فشرعت وطولب المنكر والنافي بها عند عدم الشهادة.

وإنما اختصت اليمين بالمنكر ــ وهو المدعى عليه، وهو النافي ــ ؛ لأن معه ظاهر يدل على صدقه من براءة الذمة إن كان المدعى عليه ديناً حتى يظهر ما يشغلها، ومن ثبوت يده وتصرفه إن كان المدعى عليه عيناً.

وهو مع ذلك يحلف ــ كما قلنا ــ تقوية لدليله.

فإن قيل: يحتمل أن تكون هذه اليمين فاجرة وكذباً، فأي دلالة لها من حيث العقل لولا حكم الشرع.

نقول: إن احتمال الكذب في هذه اليمين لا يمنع ولا يبطل كونها دليلاً يستدل بها على نفي وإنكار هذه الدعوى؛ لأن قول الشاهدين ــ أيضاً ــ يحتمل أن يكون كذباً وزوراً وغلطاً، فالاحتمال جائز في الأمرين.

* * *

الجواب الثاني عن الدليل الأول

قوله: **(الثاني: إنما لم يحتج المنكر إلى دليل؛ لوجود اليد التي هي دليل الملك؛ إذ الظاهر: أن ما في يد الإنسان ملكه).**

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثالث ــ : أن الشارع إنما أسقط عن المنكر الدليل إن ادعي عليه عيناً في يده؛ نظراً لوجود اليد على هذه العين وتصرفه المطلق فيها، فاليد دليل الملك، قال كثير من الفقهاء: وإذا لم يكن للمدعي بينة فالعين للمدعى عليه مع اليمين؛ لأن الظاهر أن ما في يد الإنسان ملكه.

* * *

الجواب الثالث عن الدليل الأول

قوله: **(الثالث: إنما لم يجب عليه الدليل؛ للعجز عنه؛ إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي؛ فإن ذلك إنما يعرف بأن يلازمه الشاهد من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلاً بمراقبة اللحظات وهو محال وشغل الذمة ــ أيضاً ــ لا سبيل إلى معرفته؛ فإن الشاهد لا يحصل إلَّا الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو غيره، وذلك في الماضي، أما في الحال فإنه يجوز براءتها بأداء، أو إبراء فاكتفي بالشهادة على سبب اللزوم، واكتفي ــ هنا هنا ــ باليمين بقول النبي ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»...)**.

ش: **أقول**: الجواب الثالث ــ عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثالث ــ : أن الشارع لم يوجب على المنكر الدليل على إنكاره ليس لكونه نافياً، ولا دلالة لعقل على سقوط الدليل عن النافي، بل إن ذلك جاء بحكم الشرع لقوله عليه السلام: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»، ولا يجوز أن يقاس عليه غيره؛ لأن الشرع إنما قضى به للضرورة؛ لأنه لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي؛ حيث إن ذلك إنما يعرف بأن يلازمه عدد التواتر من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلاً

بمراقبة اللحظات كلها فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه، بل المدعي ــ أيضاً ــ لا دليل عليه؛ وذلك لأن قول الشاهدين لا يحصِّل المعرفة، بل الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو دين، وذلك في الماضي.

أما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة، فإنه يجوز براءتها بأداء الدين، أو إبراء لذمته، ولا سبيل للخلق إلى معرفة شغل الذمة وبراءتها إلاَّ بقول الله ــ تعالى ــ وقول الرسول المعصوم، ولا ينبغي أن يظن أن على المدعي ــ أيضاً ــ دليلاً؛ لأن قول الشاهد إنما صار دليلاً بحكم الشرع، فإن جاز ذلك فيمين المدعى عليه ــ أيضاً ــ لازم فليكن ذلك دليلاً. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثالث

قوله: **(أما في مسألتنا فيمكن إقامة الدليل إن كان النزاع في الشرعيات، فقد يصادف الدليل عليه من الإجماع كنفي وجوب صلاة الضحى، وصوم شوال، أو بنص كقوله: «لا زكاة في الحلي» ولا زكاة في المعلوفة، أو بمفهوم، أو بقياس كقياس الخضروات على الرمان في نفي وجوب الزكاة، وإن عدم الأدلة فيتمسك باستصحاب النفي الأصلي الثابت بدليل العقل، وأما العقليات فيمكن نفيها بأن إثباتها يفضي إلى محال، وما أفضى إلى المحال محال، ويمكن الدليل عليه بدليل التلازم؛ فإن انتفاء أحد المتلازمين دليل على انتفاء الآخر، كقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فانتفاء الفساد دليل على انتفاء إله ثان. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثالث ــ وهم القائلون «النافي

لا يلزمه الدليل» في دليلهم الثاني ـ : «إن الدليل على النفي متعذر، فيكون الاستدلال عليه تكليف ما لا يمكن».

أجيب عن ذلك بأن قيل: إن تعذر الدليل على النفي غير مسلَّم، بل يمكن إقامة الدليل على النفي في الشرعيات والعقليات ولا صعوبة في ذلك.
بيانه:

أولاً: إن كان النزاع في الشرعيات فيمكن إقامة الدليل على نفي الحكم الشرعي من إجماع العلماء، مثل: نفي وجوب صوم شوال، أو نفي وجوب صلاة الضحى فهذا النفي دليله الإجماع.

أو نفي الحكم لدليل من النص كقوله ـ عليه السلام ـ : «لا زكاة في الحلي»، أو كما جاء في الرواية الأخرى: «ليس في الحلي زكاة». فهنا نفى حكم وهو وجوب الزكاة في الحلي بدليل السنة.

أو نفي الحكم لدليل من مفهوم النص مثل قوله ـ عليه السلام ـ : «في سائمة الغنم الزكاة»، فإن مفهومه هو: أنه لا زكاة في الغنم المعلوفة، فهذا دليله المفهوم.

أو نفي الحكم لدليل من القياس، مثل: نفي وجوب الزكاة في الخضروات؛ قياساً على الرمان والبطيخ المنصوص على نفي الزكاة عنه، كقول الراوي: «لا زكاة في الرمان والبطيخ»، بل هو عفو عفا عنه رسول الله ﷺ، فهنا نفي الحكم ودليله القياس.

وإن عدمت الأدلة على نفي الحكم فإنا نبحث عن مدارك الإثبات، فإذا لم نجد رجعنا إلى الاستصحاب للنفي الأصلي الثابت بدليل العقل، وهو دليل عند عدم ورود السمع.

ثانياً: وإن كان النزاع في العقليات فكذلك، يمكن إقامة الدليل على نفي الحكم فيه، فيمكن أن يدل على نفي العقليات قولنا: إن إثباتها يفضي إلى المحال، وكل ما أدى وأفضى إلى المحال فهو محال؛ لقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ومعلوم أنهما لم تفسدا فدل ذلك على نفي الثاني.

ويمكن الدليل عليه بالقياس الشرطي الذي سبق ذكره في المقدمة المنطقية باسم طريق التلازم، حيث إن كل إثبات له لوازم فانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم مثل الآية السابقة وهي: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فانتفاء الفساد دليل على انتفاء إله ثان. والله أعلم.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة المخطوطة والمطبوعة كذا: «ولا زكاة في المعلوفة أو بمفهوم» كما سبق، وهي خطأ كما هو معلوم، والصحيح أن يقال: «أو بمفهوم لا زكاة في المعلوفة»؛ لأن نفي وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة أخذناه من مفهوم حديث: «في سائمة الغنم الزكاة» كما ذكرت في الشرح.

تنبيه آخر: قال ابن قدامة: «كقياس الخضروات على الرمان» هنا جعل ابن قدامة عدم وجوب الزكاة في الخضروات ثابتاً بالقياس على نفي الزكاة في الرمان.

والحق أن الخضروات ورد نفي وجوب الزكاة فيها بالنص؛ حيث أخرج الدارقطني «في سننه» عن أنس عن رسول الله ﷺ قال: «ليس فيما أنبتت الأرض من الخضروات صدقة»، وأخرج الترمذي في «سننه» عن معاذ أنه كتب إلى النبي ﷺ يسأله عن الخضروات فقال: «ليس فيها شيء».

تنبيه ثالث: لم يستدل ابن قدامة للمذهب الثاني وهو: أن النافي في العقليات يلزمه الدليل دون الشرعيات.

وهو الذي عكسه ابن قدامة ـ وهو سبق قلم منه ـ .

تنبيه رابع: المسألة فيها مذاهب سوى ما ذكره ابن قدامة هنا، وقد فصَّلت في الموضوع، ولكن بدون أدلة.

تنبيه خامس: ذكر ابن قدامة هذا الموضوع بعد بحث استصحاب الحال ودليل العقل، وذكره أكثر الأصوليين في أوجه الاستدلال، أو في تخصيص العلة وعدمها.

• • •



الأصول المختلف فيها



عدد الأصول المختلف فيها

قوله: (**بيان أصول مختلف فيها، وهي أربعة ــ أيضاً ــ**).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر الأصول والأدلة المتفق عليها، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، واستصحاب الحال ودليل العقل: شرع في ذكر أصول وأدلة قد اختلف العلماء في الاحتجاج بها في إثبات الأحكام الشرعية، وذكر أربعة منها، وهي:

الأول: شرع من قبلنا.

الثاني: قول الصحابي.

الثالث: الاستحسان.

الرابع: الاستصلاح، أو المصلحة المرسلة.

وهي مرتبة على حسب النقل، فالأولان نقليان، بخلاف الأخيرين:

* * *

الأصل الأول ــ من الأدلة المختلف فيها:

شـرع مـن قبلنـا

المراد بشرع من قبلنا: هو ما نقل إلينا من أحكام تلك الشرائع التي كانوا مكلفين بها على أنها شرع الله ــ تعالى ــ لهم، وما بينه لهم رسلهم

ـ عليهم السلام ـ ، فهذه الأحكام التي نقلت إلينا من شرائعهم هل النبي ﷺ بعد البعثة والأمة من بعده مكلفون باتباعها ومتعبدون بها أو لا؟

* * *

تحرير محل النزاع

قوله: (**الأول: شرع من قبلنا إذا لم يصرح شرعنا بنسخه هل هو شرع لنا؟ وهل كان النبي ﷺ متعبداً بعد البعثة باتباع شريعة من قبله؟**).

ش: **أقول**: الدليل الأول من الأدلة المختلف في الاحتجاج بها شرع من قبلنا، ولتحرير محل النزاع في هذه المسألة لا بدَّ أن نقول:

أولاً: الشريعة الإسلامية قد نسخت جميع الشرائع السابقة على وجه الإجمال، فقد قال تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾، وهذا متفق عليه.

ثانياً: الشريعة الإسلامية لم تنسخ ما جاء في تلك الشرائع السابقة على وجه التفصيل؛ حيث لم ينسخ وجوب الإيمان بالله ـ تعالى ـ وتحريم الزنا والسرقة والقتل، والكفر، فكل نبي دعى لهذا بأمر من الله تعالى ومنهم نبينا محمد ﷺ، وهذا متفق عليه.

ثالثاً: ما نقل إلينا من شرائع من قبلنا في كتب أصحاب تلك الشرائع، أو على السنة اتباعها فإنه ليس بحجة علينا بالاتفاق، ولا يجوز العمل بذلك؛ لأن ذلك النقل لا يعتد به؛ لما وقع في كتبهم من تغيير وتحريف، ولأن غير المسلم لا يوثق به في نقل شريعة المسلم.

رابعاً: ما نقل إلينا من أحكام تلك الشرائع في القرآن الكريم، أو السنة الصحيحة، فإن هذا نقل صحيح يعتد به بالاتفاق.

ولكن هذا المنقول ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: حكم قد نقل إلينا، وهو مقترن بدليل على أنه منسوخ في حقنا، فهذا ليس بشرع لنا بالاتفاق، ولا يجوز العمل به، مثل قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، إلى قوله: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾ [الأنعام: ١٤٦].

القسم الثاني: حكم قد نقل إلينا، وهو مقترن بما يدل على أنه مشروع في حقنا، فهذا شرع لنا بالاتفاق، أي: ملزمون بالعمل به على مقتضى أصول شريعتنا مثل الصوم؛ حيث قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣].

القسم الثالث: ما أورده الله عز وجل في كتابه، وأورده رسوله ﷺ في سنته من القصص والأخبار والأحكام التي وردت في الشرائع السابقة من غير إنكار، ولم يدل دليل على أنها منسوخة، أو مشروعة في حقنا، مثل: قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ ﴾ [المائدة: ٤٥].

فهذا القسم هو الذي اختلف العلماء فيه هل هذه الأحكام شرع لنا وملزمون بالعمل بها، أو أنها نقلت إلينا على سبيل الإخبار وليس علينا امتثالها، ولا الاقتداء بها، ولا القياس عليها؟

* * *

المذاهب في ذلك

قوله: **(فيه روايتان)**.

ش: أقول: لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن تلك الأحكام الواردة في شرع من قبلنا، هي شرع لنا.

المذهب الثاني: أن تلك الأحكام الواردة في شرع من قبلنا، هي ليست بشرع لنا.

وورد عن الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ رواية توافق المذهب الأول، ورواية توافق المذهب الثاني، وإليك بيان ذلك:

* * *

الرواية الأولى، وهو المذهب الأول

قوله: **(إحداهما: أنه شرع لنا، اختارها التميمي، وهو قول الحنفية)**.

ش: أقول: الرواية الأولى عن الإمام أحمد: أن شرع من قبلنا شرع لنا وقد روى هذه الرواية عنه الأثرم؛ حيث قال: سئل الإمام أحمد عن القرعة فقال: في كتاب الله في موضعين: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ﴾ [الصافات: ١٤١]، وقوله: ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ﴾ [آل عمران: ٤٤]، وهذا شرع يونس، وشرع زكريا.

وروى ذلك عنه: أبو الحارث، وحنبل، والفضل بن زياد، وعبد الصمد، وقد أومأ الإمام أحمد إلى هذا المذهب ــ أيضاً ــ فقال في رواية أبي طالب فيمن حلفت بنحر ولدها: عليها كبش تذبحه وتتصدق بلحمه، قال تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠٧].

وقد اختار هذه الرواية أبو الحسن التميمي، وأكثر الحنابلة.

وهو مذهب الحنفية، كما قال في المنار: «وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله ورسوله علينا من غير إنكار».

وهو اختيار المالكية ـ أيضاً ـ قال ابن الحاجب: «المختار أنه ـ أي النبي ﷺ ـ بعد البعث متعبد بما لم ينسخ».

* * *

الرواية الثانية، وهو المذهب الثاني

قوله: **(والثانية ليس بشرع لنا)**.

ش: **أقول**: الرواية الثانية عن الإمام أحمد ـ في هذه المسألة ـ: أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا.

أومأ إليها الإمام أحمد في رواية أبي طالب، فقال: «النفس بالنفس» كتبت على اليهود، وقال: «وكتبنا عليهم فيها»، أي: في التوراة، ولنا: ﴿عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ فَمَنْ﴾ [البقرة: ١٧٨].

* * *

مذهب الشافعية في المسألة

قوله: **(وعن الشافعية كالمذهبين)**.

ش: **أقول**: لقد اختلف الشافعية في المسألة:

فذهب بعضهم: إلى المذهب الأول وهو: أن شرع من قبلنا شرع لنا.

وذهب الأكثرون منهم إلى المذهب الثاني، وهو: أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا؛ وهو اختيار الآمدي، والغزالي، وأبي إسحاق الشيرازي، وقال ابن السمعاني: إنه المذهب الصحيح، وقال الزنجاني: «شرع من قبلنا

ليس شرعاً لنا عند الشافعي، وقال أبو عبد الله المحلى في «شرح جمع الجوامع»: «المختار بعد النبوة المنع من تعبده بشرع من قبله».

* * *

أدلة المذهب الثاني: وهو أنه ليس شرعاً لنا

قوله: **(وجه أنه ليس بشرع، لنا سبعة أدلة)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون: إن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا، بسبعة أدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(الأول قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٥٨] فدل على أن كل نبي اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ــ قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٥٨].

وجه الدلالة: أن معنى الشرعة: الشريعة، والمنهاج: الطريق الواضح؛ وهذا يقتضي أن يكون كل نبي داعياً إلى شريعته ــ فقط ــ ؛ لأنه مختص بها لا يشاركه في هذه الشريعة غيره من الأنبياء، فتكون كل أمة مختصة بالشريعة التي جاء بها نبيهم، كما يدل ذلك على عدم اتباع الأخير لمن تقدم من الأنبياء؛ لأن الشريعة لا تضاف إلاَّ لمن اختص بها دون التابع لها، فلم يكن شرع أحدهم شرعاً للآخر، فثبت المطلوب، وهو: أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (الثاني: قوله عليه السلام: «بعثت إلى الأحمر والأسود، وكل نبي بعث إلى قومه»، فدل على أن كل نبي يختص شرعة قومة، ومشاركتنا لهم تمنع الاختصاص).

ش: **أقول:** الدليل الثاني ــ على أنه ليس بشرع لنا ــ: ما أخرجه مسلم في «صحيحه»، والدارمي في «سننه»، أن النبي ﷺ قال: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي: كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود...».

وجه الدلالة: أن هذا صريح في أن كل نبي بعث إلى قومه ــ فقط ــ وشريعته اختصت بهم، ولو قلنا: إن شرعهم هو شرع لنا، للزم من ذلك أننا نشاركهم في شرعَهم، وهذا يناقض الاختصاص حيث إن مشاركتنا لهم تمنع ذلك الاختصاص، وتكون عامة.

أو تقول ــ في وجه الدلالة ــ بعبارة أخرى: إن نص الحديث السابق يدل على أنهم لم يكونوا مبعوثين إلينا، فلا يكون شرعهم لازماً لنا.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (الثالث: أن النبي ﷺ رأى يوماً بيد عمر قطعة من التوراة فغضب، فقال: «ما هذا؟ ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو أدركني موسى حياً ما وسعه إلاَّ اتباعي»).

ش: **أقول:** الدليل الثالث ــ على أنه ليس بشرع لنا ــ: ما أخرجه الدارمي في «سننه»، وأحمد في «المسند»، والبغوي في «شرح السنة» عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ رأى يوماً بيد عمر بن الخطاب قطعة من

التوراة، فغضب النبـي ﷺ وقال: «ما هذا؟ جئت بها بيضاء نقية، لو أدركني موسى ما وسعه إلاَّ اتباعي».

وجه الدلالة: أن النبـي ﷺ أنكر على عمر حمل التوراة، فلو كان شرع من قبلنا شرع لنا لما أنكر ذلك، يؤيد ذلك أنه بين أن موسى ــ عليه السلام ــ لو أدركه للزمه أن يتبعه، فبان من ذلك: أن شرع من قبلنا لا يصلح أن تكون شرع لنا.

* * *

الدليـل الرابـع

قـولـه: **(الرابـع: أن النبـي ﷺ لمـا بعث معـاذاً إلى اليمن قـال: «بمَ تحكم»؟ فذكر الكتـاب، والسنـة، والاجتهـاد، ولم يذكـر شريعة من قبلنـا، وصـوبه النبـي ﷺ، ولـو كـانت مـن مـدارك الأحكـام لم يجـز العـدول إلى الاجتهاد إلاَّ بعد العجز عنها)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ على أنه ليس بشرع لنا ــ: ما أخرجه الترمذي في «سننه»، وغيره: أن النبـي ــ عليه السلام ــ لما بعث معاذاً قاضياً إلى اليمن قال له: «بِمَ تحكم إذا عرض عليك قضاء»؟، قال: أحكم بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد»، قال: بسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد»؟، قال: أجتهد رأيـي ولا آلو، فقال الرسول ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى الله».

وجه الدلالة: أن معاذاً ــ رضي الله عنه ــ ذكر أنه إذا لم يجد حكم الحادثة في الكتاب، أو السنة فإنه يجتهد رأيه فيها بأنواع الاجتهادات: القياس، المصلحة المرسلة، العرف وغيرها، ولم يذكر التوراة، والإنجيل أو غيرهما من شرع من قبلنا والنبـي ﷺ أمَره على ذلك وصوبه ودعا له، ولو كـانـت شـرائـع مـن قبلنـا مـدركـاً مـن مـدارك الأحكـام ودليـل مـن الأدلـة

الشرعية لجرى مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع إليها، ولم يجز العدول عنها إلى الاجتهاد بالرأي إلاَّ بعد البحث عنها، واليأس من معرفتها، ولذكرها معاذ قبل أن يذكر اجتهاده ورأيه، ولم يصوبه النبـي ﷺ عند تركها، وهذه اللوازم منتفية، فلم يجب الرجوع إليها، وجاز العدول عنها إلى غيرها فثبت أنها ليست بشرع لنا.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

قوله: (**فإن قيل: اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب، فإنه اسم جنس يعم كل كتاب**).

ش: **أقول**: لقد اعترض بعضهم على الدليل الرابع السابق الذكر بقولهم: إن معاذاً لما قال: «إذا عرض علي قضاء فإني أحكم بكتاب الله»، فقد دخل في لفظ «كتاب الله» كل كتاب أنزله الله تعالى كالقرآن والتوراة والإنجيل؛ لأن «الكتاب» اسم جنس معرف بالإضافة وهذا من صيغ العموم، فيعم كل كتاب منزل.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (**قلنا: إطلاق اسم الكتاب لا يفهم منه المسلمون غير القرآن، كيف ولم يعهد من معاذ تعلم شيء من هذه الكتب، ولا الرجوع إليها**).

ش: **أقول**: لقد أجيب عن ذلك الاعتراض بـ : أن هذا بعيد جداً؛ لوجهين:

الوجه الأول: أن الكتاب إذا أطلق فإن الذهن ينصرف مباشرة إلى

القرآن الكريم، ولا يفهم منه أي مسلم إلاَّ القرآن، وقد بينا ذلك ــ فيما سبق ــ حيث قلنا ــ هناك ــ أن الكتاب هو القرآن ولا فرق بينهما.

الوجه الثاني: أنه لم يُعرف عن معاذ ولا عن غيره من الصحابة أنهم تعلموا شيئاً من التوراة، أو الإنجيل، أو غيرهما، ولم يعهد منهم أنهم رجعوا إليها في أي مناسبة لأجل أخذ الحكم منها.

* * *

الدليل الخامس

قوله: (**الخامس: لو كان النبي ﷺ متعبداً بها للزمه مراجعتها، والبحث عنها، ولكان لا ينتظر الوحي، ولا يتوقف في الظهار والمواريث ونحوها، ولم يعهد ذلك إلاَّ في آية الرجم؛ لتعريفهم أنه ليس بمخالف لدينهم**).

ش: **أقول**: الدليل الخامس على أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا: أن النبي ﷺ لم يكن يرجع عند نزول الحوادث إلى حكم التوراة والإنجيل وغيرهما، ولم يكن يسأل عن شرع من قبله، وإنما كان ينتظر الوحي، فإنه حين قذف هلال بن أمية زوجته بالزنا حكم عليه النبي ﷺ بحد القذف وقال له: «البينة وإلاَّ حد في ظهرك»، حتى نزلت آية اللعان، وكذلك أوس بن الصامت حينما ظاهر من زوجته انتظر حتى نزلت آية الظهار، فلم يرجع إلى شريعة من قبله من الأنبياء يبحث عن الحكم فيها.

فلو كان النبي ﷺ متعبداً بشرائع من قبله للزمه مراجعتها والبحث عنها وفيها، ولكان لا ينتظر الوحي، ولا يتوقف في أحكام الوقائع التي لا تخلو الشرائع الماضية عنها: كالظهار، واللعان، والمواريث ونحوها، ولا خلاف أن هذا لم يحصل؛ لأنه لم ينقل لنا شيء من ذلك، فإما لاندراسها، وهذا

يمنع التعبد بها، وإما لأنه ﷺ غير متعبد بها أصلاً.

فإن قيل: لا نسلم أنه لم يرجع إليها فقد روي أن النبي ﷺ قد رجع إلى التوراة في رجم اليهوديين، كما سيأتي بيان ذلك.

نقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن رجوع النبي ﷺ إلى التوراة في الرجم كان لأجل أن يعرفهم ويطلعهم على أن ما جاء به من الدين موافق لما جاء به موسى عليه السلام، وليس بمخالف لدينهم.

و ـ أيضاً ـ رجع إلى التوراة تعنيفاً لهم حين جحدوا الرجم في شرعهم، فقد أخرج البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه» عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ: أن اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ فذكروا أن رجلاً وامرأة منهم زنيا، فقال النبي ﷺ: «ما تجدون في التوراة في شأن الزنا»؟ فقالوا: نفضحهم، ويجلدون، فقال عبد الله بن سلام: كذبتم إن فيها الرجم، فذهبوا فأتوا بالتوراة، فنشروها، فجعل رجل منهم يده على آية الرجم، ثم قرأ ما قبلها، وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفعها فإذا فيها آية الرجم، قالوا: صدق يا محمد إن فيها آية الرجم، فأمر رسول الله بهما فرجما.

* * *

الدليل السادس

قوله: **(أنه لو كان مدركاً، لكان تعلمها، وحفظها، ونقلها فرض كفاية، ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الأحكام، ولم يفعلوا)**.

ش: **أقول**: الدليل السادس ـ على أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ـ: أنه لو كان شرع من قبلنا شرع لنا مدركاً من مدارك الأحكام، ودليلاً من الأدلة التي يجب أن يرجع إليها لكان تعلمه، والاطلاع عليه، وحفظه،

ونقله والحرص على سنده فرضاً من فروض الكفاية كغيره من الأدلة والمدركات الشرعية مثل القرآن، والسنة، وفتاوى الصحابة.

ولوجب ـ أيضاً ـ على الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أن يرجعوا إلى تلك الشرائع السابقة، ويبحثوا عنها، ويسألوا ناقليها عند حدوث الوقائع المختلف فيها فيما بينهم، مثل: «مسألة الجد والأخوة، و «العول» و «أم الولد» و «المفوضة»، و «حد شرب الخمر» وغير ذلك مما اختلف فيه الصحابة على نحو بحثهم عن الأخبار النبوية في ذلك، وحيث لم ينقل عن واحد منهم ـ مع طول أعمارهم وكثرة وقائعهم واختلافهم ـ مراجعة التوراة أو غيرها، ولا سيما إذا عرفنا أنه قد أسلم من أحبار أهل الكتاب من تقوم الحجة بقولهم: علمنا أن الشرائع السابقة غير متعبد بها، وليست دليلاً من أدلة وإثبات الأحكام، فثبت أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا.

* * *

الدليل السابع

قوله: (**السابع: إطباق الأمة على أن هذه الشريعة: شريعة رسول الله ﷺ بجملتها، ولو تعبد بشرع غيره، كان مخبراً لا شارعاً**).

ش: **أقول**: الدليل السابع ـ من الأدلة على أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ـ: أن المسلمين قد أجمعوا على أن هذه الشريعة الإسلامية هي: شريعة رسول الله ﷺ التي أوحى بها إليه الله سبحانه وتعالى.

فلو كان ﷺ متعبداً باتباع شرع من قبله في الجملة والكل، لما نسب إليه شيء من شرعنا إليه، ولكان مخبراً عنها، وناقلاً لشرائع من قبله فقط، لا شارعاً لها.

ولو كان متعبداً باتباع شرع من قبله في بعض الأحكام، لنسب إليه

بعض شرعنا، ولما نسب إليه البعض الآخر من الشرع، ولكان مخبراً عن بعضها، وشارعاً للبعض الآخر، وكل من الأمرين خلاف الإجماع السابق.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول:
وهو أن شرع من قبلنا شرع لنا

قوله: **(ووجه الرواية الأولى: خمس آيات، وثلاثة أحاديث).**

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول، وهم القائلون: إن شرع من قبلنا شرع لنا ــ وهي الرواية الأولى للإمام أحمد ــ بأدلة من الكتاب والسنة، إليك بيانها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(أما الآيات، فقوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ... ﴾ [الأنعام: ٦٠]).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ــ: أنه سبحانه لما ذكر الأنبياء السابقين قال: **﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ... ﴾** [الأنعام: ٦٠].

وجه الدلالة: أن الله ــ سبحانه ــ قد أمر نبيه ﷺ بأن يقتدي بهدى الأنبياء السابقين له، ومعروف أن شرعهم من هداهم، فوجب عليه اتباع شرعهم، فيكون النبي ﷺ متعبداً بشرع من قبله، فيثبت أن شرع من قبلنا شرع لنا.

* * *

الدليـل الثـاني

قوله: (وقوله: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ . . . ﴾ [المائدة: ٤٤]).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ــ: قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ . . . ﴾ [المائدة: ٤٤].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ بين أن التوراة قد أنزلت ليحكم بها جميع النبيين؛ لأنه عبَّر بالجمع المعرف بأل، وهو: «النبيون»، وهو: صيغة من صيغ العموم، فيعم جميع الأنبياء ونبينا محمد ﷺ من جملة الأنبياء فوجب عليه الحكم بالتوراة، فيكون متعبداً بشرع من قبله، فيكون شرع من قبلنا شرع لنا.

* * *

الدليـل الثـالث

قـولـه: (وقـولـه: ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ . . . ﴾ [النحل: ١٢٣]).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ــ: قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ ﴾ [النحل: ١٢٣].

وجه الدلالة: أن الله ــ سبحانه ــ أمر محمداً ﷺ بأن يتبع ملة إبراهيم ــ عليه السلام ــ وهو أمر مطلق، والأمر المطلق إذا تجرد عن القرائن يقتضي الوجوب، فيكون نبينا ﷺ متعبداً بشرع إبراهيم وهو شرع من قبلنا، فثبت أن شرع من قبلنا شرع لنا.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (وقوله: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا . . . ﴾ [الشورى: ١٣]).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ــ: قوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ . . . ﴾ [الشورى: ١٣].

وجه الدلالة: أن هذه الآية تدل على أن شرع النبي ﷺ مثل شرع غيره من الأنبياء كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى ولا فرق بينها، فكما تؤخذ الأحكام من شريعة محمد ﷺ فكذلك تؤخذ الأحكام من الشرائع السابقة، فيكون شرع من قبلنا شرع لنا.

* * *

الدليل الخامس

قوله: (وقوله: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤]).

ش: **أقول**: الدليل الخامس ــ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ــ: قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ بين أن من لم يحكم بما أنزل الله فقد خرج عن الملة، وهذا عام وشامل للمسلمين وغيرهم.

* * *

اعتراض على ما سبق من الآيات

قوله: (**فإن قيل: أما الآيات الثلاث فالمراد بها التوحيد بدليل أنه أمره**

باتباع هدى جميعهم، وما أوصى به جملتهم وشرائعهم مختلفة، وناسخة ومنسوخة، فدل على أنه أراد الهدى المشترك، والملة: عبارة عن أصل الدين بدليل: أنه قال: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ١٣٠]، ولا يجوز تسفيه الأنبياء المخالفين له، والهدى والنور أصل الدين والتوحيد).

ش: **أقول**: لقد اعترض بعضهم على الأدلة السابقة بأن قالوا: إن المراد من الآيات المذكورة فيها إنما هو: التوحيد والأصول الكلية المعلومة في أصول الدين، وما يجوز على الله وما لا يجوز، ودلالة الأدلة على وحدانيته وصفاته ونحو ذلك، وهذه الأمور مشتركة بين جميع الشرائع، وليس المراد بها أن شرع من قبلنا شرع لنا في الفروع، وقلنا ذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن الله ــ سبحانه ــ أمر ــ في تلك الآيات ــ باتباع هدى جميع الأنبياء، واتباع ما وصى به جملتهم.

الأمر الثاني: أنه كيف يأمر باتباع جميع شرائعهم وهي مختلفة، متضاربة في الفروع فيها الناسخ والمنسوخ.

فإن هذين الأمرين دلاّ على أن المراد من تلك الآيات هو: الهدى المشترك بين الأنبياء، وهو: التوحيد.

أما قوله: «ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم»، فإن المراد بالملة إنما هو أصول التوحيد وإجلال الله بالعبادة، دون الفروع الشرعية، ويدل على ذلك ما يلي:

أولاً: أن الله تعالى قال: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ١٣٠]، ولو كان المراد من الملة الأحكام الفرعية لكان من خالفه فيها من الأنبياء سفيهاً، وهو محال.

ثانياً: أن لفظ الملة لا يطلق على الفروع الشرعية، بدليل: أنه لا يقال: «ملة الشافعي» و «ملة أبـي حنيفة»، لاختلافهما في الفروع الفقهية.

ثالثاً: أنه قال عقيب ذلك: «وما كان من المشركين»، ذكر ذلك في مقابلة الملة، ومقابل الشرك إنما هو التوحيد.

تنبيه: قول ابن قدامة: «أما الآيات الثلاث» فيه تجوُّز، وإلاَّ الكلام السابق ينطبق على جميع الآيات المستدل بها.

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

لقد أجيب عن ذلك الاعتراض بجوابين، هما:

الجـواب الأول

قوله: (**قلنا: الشريعة من جملة الهدى فتدخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وهي من جملة ما أوصى به الأنبياء ـ عليهم السلام ـ**).

ش: **أقول**: الجواب الأول: أن لفظة: «الهدى» لفظة عامة وشاملة يدخل تحتها كل أنواع الهدى، ومن هذه الأنواع: فروع الشريعة فيكون الاقتداء في كل شيء في الفروع والأصول.

وكذلك فإن «ما أوصى الله به الأنبياء عليهم السلام» عام وشامل لفروع الشريعة وأصولها، وكذلك «الملة» عامة للفروع والأصول؛ لأنه مطلق.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الآيات السابقة ـ كلها ـ تدل على أن شرع من قبلنا هو شرع لنا في الفروع والأصول، فالآيات تقتضي وجوب الاتباع في الجميع.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: (وقولهم: إن في شرائعهم الناسخ والمنسوخ، قلنا: إنما يتبع الناسخ دون المنسوخ كما في الشريعة الواحدة).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ـ عن ذلك الاعتراض ـ: وبيانه:

أن المعترض لما قال: «إن المراد من تلك الآيات هو التوحيد، وليس المراد بها أن شرع من قبلنا شرع لنا في الفروع؛ لأنه كيف يأمر باتباع جميع شرائعهم وهي مختلفة وفيها الناسخ والمنسوخ»... أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إنه كما أننا في شريعتنا يجب أن نتبع ونعمل بالحكم الناسخ ونترك العمل بالحكم المنسوخ، فكذلك في الشرائع السابقة فإنه يجب علينا العمل بالحكم الناسخ، وترك الحكم المنسوخ ولا فرق، والجامع: أن كلًّا منها شريعة من الله ـ تعالى ـ.

* * *

الدليـل السـادس

قوله: (وأما الأحاديث فمنها: أنه قضى بالقصاص في السن، وقال: «كتاب الله القصاص، وليس في القرآن قصاص في السن إلاَّ في قوله تعالى: ﴿ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ... ﴾ [المائدة: ٤٥]»).

ش: **أقول**: الدليل السادس ـ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ـ وهو الحديث الأول من الأحاديث التي دلت على ذلك: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه»، وغيرهما عن أنس ـ رضي الله عنه ـ: أن الرُّبَيِّع بنت النضر الأنصارية كسرت سن جارية فقال النبي ﷺ: «كتاب الله القصاص».

وجه الدلالة: إن ذكر السن في القصاص إنما ذكره الله ـ تعالى ـ في

التوراة، حكاه في القرآن بقوله: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ [المائدة: ٤٥]، إلى قوله: ﴿ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥].

فثبت: أن النبي ﷺ حكى الأحكام عنها، وعمل بها، وهذا يدل على أن شرع من قبلنا شرع لنا، أو تقول ـ في وجه الدلالة ـ بعبارة أخرى: لولا أنه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجباً في دين بني إسرائيل على كونه واجباً في دينه.

* * *

الدليل السابع

قوله: **(الثاني: مراجعته التوراة في رجم الزانيين)**.

ش: **أقول**: الدليل السابع ـ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ـ وهو الثاني من الأحاديث الدالة على ذلك ـ: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، وغيرهما عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ: أن اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ فذكروا أن رجلاً وامرأة منهم زنيا، فقال النبي ﷺ: «ما تجدون في التوراة في شأن الزنا؟» فقالوا: نفضحهم، ويجلدون، فقال عبد الله بن سلام: كذبتم، إن فيها الرجم، فذهبوا فأتوا بالتوراة فنشروها، فجعل رجل منهم يده على آية الرجم، ثم قرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفعها، فإذا فيها آية الرجم، قالوا: صدق يا محمد، إن فيها آية الرجم، فأمر رسول الله ﷺ بهما فرجما.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ رجع إلى التوراة، وعمل بها، وهذا يدل على أن شرع من قبلنا شرع لنا.

* * *

الدليل الثامن

قوله: (الثالث ــ قوله: «من نام عن صلاة، أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، أقم الصلاة لذكري»، وهذا خطاب موسى ــ عليه السلام ــ).

ش: **أقول**: الدليل الثامن ــ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ــ وهو الحديث الثالث من الأحاديث الدالة على ذلك ــ: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» وغيرهما عن أنس ــ رضي الله عنه ــ أن النبي ﷺ قال: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]، وهذا خطاب مع موسى ــ عليه السلام ــ.

وجه الدلالة: أن الصلاة تجب عند التذكير وإلاَّ لم يكن لتلاوته لتلك الآية فائدة، ولو لم يكن هو وأمته متعبدين بما كان موسى ــ عليه السلام ــ متعبداً به في دينه لما صح الاستدلال.

* * *

الجواب عن الدليل السادس

قوله: (وقد أجيب عن الأول بأنه دخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ...﴾ [البقرة: ١٩٤]).

ش: **أقول**: لما استدل القائلون إن شرع من قبلنا شرع لنا، بالحديث الأول، وهو: أن النبي ﷺ رجع في القصاص بالسن إلى التوراة. أجاب بعضهم عن هذا الاستدلال: بأن قول النبي ﷺ: «كتاب الله القصاص» يشير به إلى اللفظ العام في ذلك وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ولم يرد قوله: ﴿وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥].

ويدل على هذا: أن «كتاب الله» إذا أطلق لم يفهم منه إلاَّ القرآن، يقال: «هو أقرأنا لكتاب الله، وحامل كتاب الله»، ولا يراد به ما ورد في التوراة.

* * *

بيان ضعف هذا الجواب

لقد ضعف القاضي أبو يعلى في «العدة»، وعلَّل ذلك بأن الحكم إذا ثبت في الشرع لم يجز تركه حتى يرد دليل بنسخه، وإبطاله، وليس في نفس بعثة النبـي ﷺ نسخ الأحكام التي قبله.

قلت: هذا الكلام صحيح، خاصة إذا عرفنا أن قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ . . .﴾ [البقرة: ١٩٤] عام، وقوله: ﴿ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥] خاص، فحمل الكلام على الخاص وهو النص أولى من حمله على العام.

* * *

الجواب عن الدليل السابع

قوله: **(وعن الثاني بأنه راجع التوراة؛ ليبين كذبهم، وأنه ليس بمخالف لشريعتهم)**.

ش: **أقول**: لما استدل القائلون: إن شرع من قبلنا شرع لنا بالحديث الثاني ــ وهو أن النبـي ﷺ قد رجع إلى التوراة في رجم الزانيين ــ . أجيب عن ذلك الاستدلال بأن النبـي ﷺ قد رجع إليها لا لأجل أخذ الشرع منها ومعرفة الحكم، ولكنه رجع إليها لأمرين:

الأول: ليبين ويوضح كذبهم، حيث إنه لما سألهم عن حكم الزنا في

التوراة قالوا: نفضحهم ويجلدون، فلما أحضروا التوراة وجدوا آية الرجم فيها منصوص عليها فبان كذبهم في خبرهم السابق ـ كما عرفت من القصة السابقة ـ .

الثاني: أنه رجوعه إلى التوراة ـ أيضاً ـ كان لأجل أن يعرفهم ويعلمهم أن ما جاء به من الشريعة لا يخالف ما جاء به موسى ـ عليه السلام ـ وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

* * *

الدليل التاسع

قوله: (**ومن المعنى: أن شرع الله ـ تعالى ـ الحكم في حق أمة يدل على تعلق المصلحة به؛ فإنه حكيم لا يخلو حكمه من المصلحة، ويدل على اعتبار الشارع له، فلا يجوز العدول عنه حتى يقوم على نسخه دليل كما في الشريعة الواحدة**).

ش: **أقول**: االدليل التاسع ـ من الأدلة على أن شرع من قبلنا شرع لنا ـ من المعقول، حيث إن العقل دل على أن شرع من قبلنا شرع لنا. بيان ذلك:

أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ إذا شرع حكماً شرعياً في حق أمة من الأمم السابقة فإن هذا يدل على أمرين، هما:

الأمر الأول: أن الله لم يشرعه ولم يثبته إلاَّ لأن مصلحة هذه الأمة قد اقتضت هذا الحكم؛ وذلك لأن الله ـ تعالى ـ لا يمكن أن يشرع شيئاً بدون مصلحة تعود إلى العباد، فلم يأمر الله بشيء إلاَّ وفيه مصلحة ترجع إلى العباد عرفنا أو لم نعرفها، ولم ينه عن شيء إلاَّ وفيه مفسدة علمناها أو لم نعلمها.

الأمر الثاني: أن الله ــ تعالى ــ لم يشرع ذلك الحكم ولم يثبته إلاَّ لأنه يعتبره لكل زمان ولكل مكان، ولكل مكلف؛ حيث إنه شرع مطلق فيدخل فيه كل مكلف.

ونظراً إلى هذين الأمرين، فإن الحكم الذي أنزله الله ــ تعالى ــ في أي شريعة يجب أن يستمر من حين نزوله إلى أن ينسخ، وعلى هذا فيجب العمل بما جاء في الشرائع السابقة حتى يرد دليل على نسخه وإبطاله، وليس في نفس بعثة النبي ﷺ ما يوجب نسخ الأحكام التي قبله؛ لأن النسخ إنما يكون عند التنافي، والبعثة إنما تكون بالتوحيد، وليس فيه منافاة لتلك الأحكام، فوجب التمسك بتلك الأحكام والعمل بها حتى يرد ما ينافيها ويزيلها، كما وجب ذلك قبل بعثة النبي ﷺ.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهو: أن شرع من قبلنا شرع لنا ــ عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ــ وهو أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ــ بما يلي:

* * *

الجواب عن الدليل الأول لهم

قوله: (**وأما قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، فإن المشاركة في بعض الشريعة لا تمنع نسبتها بكمالها إلى المبعوث بها؛ نظراً إلى الأكثر**).

ش: **أقول**: لما استدل القائلون: **إن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا** بقوله

تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وقالوا: إن الآية دلت على أن كل نبي اختص بشريعة تخصه لوحده.

أجيب عن ذلك الاستدلال بأن الشريعتين قد تتفقان وتتشاركان في بعض الوجوه، إلاَّ أن هذه المشاركة لا تمنع من اختصاص كل نبي بشريعته ونسبة هذه الشريعة إلى النبي المبعوث بها؛ وذلك لأن أكثر الشريعة التي أتى بها ذلك النبي هي شريعته، وقد تتفق في بعض الأحكام القليلة مع شريعة نبي آخر، فلا ينظر إلى هذا الأقل، وإنما الحكم للأكثر.

مثل قولهم: «الفقه قائم على الظنون»، فهذا الكلام صحيح؛ نظراً إلى أن أكثر الأحكام الفقهية قد ثبتت بأدلة ظنية: كخبر الواحد، والقياس والإجماع السكوتي، والمفاهيم، والعموم ونحو ذلك؛ وإلاَّ فيه ما هو قطعي.

ومثل قولهم: «لحيته سوداء» مع أن بها عدداً من الشعرات البيضاء، فأطلق عليها بأنها سوداء نظراً إلى الأكثر.

فكذلك هنا: تنسب الشريعة بكمالها إلى النبي المبعوث بها، مع أنها تشارك شريعة نبي آخر في بعض الأحكام القليلة.

* * *

الجواب عن أدلتهم الباقية

قوله: (وبقية الأدلة تندفع بكون الشريعة الأولى لم تثبت بطريق موثوق به، بل قد أخبر الله ــ تعالى ــ بتحريف أهلها وتبديلهم).

ش: **أقول**: لما استدل القائلون: إن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا، بقولهم: إن النبي ﷺ غضب لما رأى بيد عمر قطعة من التوراة، وكذلك صوب معاذاً لما ترك الرجوع إلى شرع من قبله، وكذلك: النبي ــ نفسه ــ

لم يرجع إليها في أي حادثة، بل كان ينتظر الوحي، وكذلك لم يحسن تعلمها، والصحابة لم يجب عليهم مراجعتها في تعرف الأحكام، ولم يفعلوا مع كثرة اختلافهم في كثير من المسائل.

فالقائلون: إن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ذكروا أن كل ما سبق يدل على مذهبهم.

فأجيب عن ذلك كله: بأن تلك الشرائع السابقة لو كانت ثابتة بطريق موثوق به لرجع إليها النبي ﷺ ولرجعنا إليها في إثبات بعض الأحكام، ولكن الحق: أن تلك الشرائع السابقة لم تصلنا بطريق موثوق به، بل قد صرفت وبدلت، وشطب بعض الآيات، ووضع عنها غيرها، وقد أخبر الله بذلك، ويستحيل خلاف خبر الله تعالى.

* * *

الدليل على صحة ذلك الجواب

قوله: **(فلذلك أنكر النبي ﷺ على عمر كتاب التوراة، وصوب معاذاً في إعراضه عن كتبهم، ولم يلزمه، ولا الصحابة الرجوع إليها، ولا البحث عنها).**

ش: **أقول**: مما يدل على أن تحريف وتبديل الكتب السابقة هو المانع من الرجوع إليها، أمور هي قد وردت في أدلتكم، هي:

الأول: غضب النبي ﷺ على عمر لما رأى في يده قطعة من التوراة، فهذا يدل على أنها ليست صحيحة فلا يعتمد عليها.

الثاني: أن النبي قد صوب معاذاً لما بين أنه سيبحث عن حكم الحادثة في الكتاب، ثم السنة، ثم يجتهد رأيه فيها، ولم يعاتبه على إعراضه عن ذكر

كتب الشرائع السابقة، ولم يلزم النبي ﷺ معاذاً أن يرجع ليبحث عن الحكم في تلك الكتب.

الثالث: أن النبي ﷺ لم يرد عنه أي حديث يفيد إلزام المجتهدين من الصحابة وغيرهم الرجوع إلى كتب السابقة ولا البحث عنها ولا فيها، لإيجاد حكم مسألة اختلفوا فيها.

فهذه الأمور ــ كلها ــ تدل دلالة واضحة على أن تلك الكتب محرفة ومبدلة وليست كما أنزلها الله، ولا تصلح لأن يعتمد عليها ويستند إليها.

* * *

المذهب الراجح عند ابن قدامة

قوله: **(وإنما الواجب: الرجوع إلى ما ثبت منها بشرعنا كآية القصاص، والرجم، ونحوهما، وهو مما تضمنه الكتاب والسنة، فيكون منهما فلا يجوز العدول عنه. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: لما ذكر أن عدم الرجوع إلى تلك الشرائع السابقة كان سببه هو أنها مبدلة ومحرفة، أراد أن يبين مذهبه جلياً، فقال: إن شرع من قبلنا هو شرع لنا ــ وهو المذهب الأول ــ إذا ثبتت تلك الشرائع بطريق موثوق به، وتأكدنا من عدم تحريفها وتبديلها ولا يمكن أن نتأكد من ذلك إلاَّ بشيء واحد، وهو: أن يورد ذلك الشرع ويثبت عن طريق الكتاب وهو القرآن، مثل: ثبوت القصاص من النفس، والسن، ونحو ذلك حيث قال تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ. . . ﴾ إلخ [المائدة: ٤٥].

أو يثبت عن طريق السنة مثل الرجم، ونحو تلك الأحكام.

فإذا تضمن الكتاب والسنة بعض ما جاء في الشرائع السابقة صار من شرعنا، فلا يجوز العدول عنه؛ لأنه يكون من شرعنا.

تنبيه: الجواب السابق العام عن أدلة القائلين: إن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا لا يشمل استدلال أصحاب هذا المذهب بقوله عليه السلام: «بعثت إلى الأحمر والأسود»، فيمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن هذا لا يفيد إن كل نبي يختص شرعه قومه فقط ـ كما زعمتم ـ بل قد يبعث النبي بشرع قد يشوبه شيء من شرع من قبله، وذلك لأنه يجوز أنه بعث إلى الأحمر والأسود بشرع من قبله، أو ببعض شرع من قبله.

تنبيه آخر: الجواب العام السابق عن أدلة القائلين: إن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا لا يصلح للجواب عن قول أصحاب هذا المذهب: «إن الأمة قد أجمعت على أن شريعة رسول الله ﷺ بجملتها هي منسوبة إليه، ولو تعبد بشرع من قبله كان مخبراً لا شارعاً»، فيمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن الله إذا تعبد نبينا بشرع من قبله، لم يكن في ذلك نقص ولا إقلال من منصبه، ولا جعله تابعاً لغيره؛ لأنه في ذلك قد أطاع الله واتبع الله سبحانه، ولم يتبع غيره من الأنبياء السابقين.

تنبيه ثالث: قيل: إن الخلاف السابق في شرع من قبلنا هل هو شرع لنا أو لا؟ قد أثر في بعض المسائل الفقهية، وذكر منها:

المسألة الأولى: أنه اختلف في حكم الجعالة ـ وهي: الإجارة على منفعة مظنون حصولها، مثل: مشارطة المعلم على حذق المتعلم ـ على مذهبين:

المذهب الأول: جواز هذا العقد؛ لقوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ﴾ [يوسف: ٧٢]، وهذا الخطاب وارد في شرع من قبلنا.

المذهب الثاني: عدم جواز هذا العقد؛ لأن فيه غرراً، وذلك لأنه

إجارة، والإجارة تفسدها جهالة المنفعة المعقود عليها، والجعالة عقد على منفعة مجهولة فلا تصح.

المسألة الثانية: اختلف في قتل الذكر بالأنثى على مذهبين:

المذهب الأول: أنه إذا قتل الرجل المرأة عمداً قتل بها ولا شيء لأوليائه؛ ولقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ [المائدة: ٤٥]، ومعلوم: أن هذا في شرع من قبلنا.

المذهب الثاني: أنه لا يقتل الذكر بالأنثى؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨]؛ حيث إنه يدل على أن الرجل لا يقتل بالأنثى.

وهناك مسائل فقهية أخرى ذكرها بعضهم تأثرت بالخلاف في حجية شرع من قبلنا.

قلت: من دقق في كتب الفقه، فإنه يظهر له من خلال الفروع الفقهية أن القائلين بأن شرع من قبلنا شرع لنا لم يعتمدوا عليه في إثبات أحكام فقهية، لذلك تجدهم لا يحتجون به في مسألة إلاَّ ويعضدون احتجاجهم هذا بدليل آخر ثابت في شرعنا، ومقبول لدى الفريقين على وجه الإجمال.

فمثلاً: لما استدل القائلون: إن عقد الجعالة جائز بقوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ [يوسف: ٧٢] ـ كما سبق ـ لم يكتفوا به، بل عضَّدوه بدليل آخر وهو: خبر أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ: أنه رقى رجلاً بالفاتحة على قطيع من الغنم، وشارطه على البراء، وأقره النبي ﷺ.

وكذلك لما استدل القائلون: إن الرجل يقتل بالمرأة، بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ...﴾ [المائدة: ٤٥] لم يكتفوا به، بل

ذكروا أدلة على ذلك كثيرة تدل على أن الرجل يقتل بالمرأة، مثل: ما روى أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه، عن جده: أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والأسنان، وأن الرجل يقتل بالمرأة.

فهذا كله يدل على أن هذا الدليل ـ وهو شرع من قبلنا ـ ليس فيه كبير فائدة والله أعلم بالصواب.

• • •

الأصل الثاني: قول الصحابي

تعريف الصحابي

الصحابي: مشتق من الصحبة، ويطلق على المنع والحفظ، ويطلق على المعاشرة، ويطلق على الملازمة.

والصحابي في الاصطلاح: قد اختلف العلماء في تعريفه على سبعة مذاهب قد ذكرتها بالتفصيل في كتابي: «مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف، دراسة نظرية تطبيقية»، وقلت ـ هناك ـ : إن أقرب تلك التعريفات للصحابي هو: «أنه من لقي النبي ﷺ واختص به اختصاص المصحوب، متبعاً إياه مدة يثبت معها إطلاق «صاحب فلان» عليه عرفاً، بلا تحديد لمقدار تلك الصحبة سواء روى عنه أو لا».

وقد سبق ـ أيضاً ـ ذكر تعريف الصحابي، وبيان عدالته وكيفية معرفته في هذا الشرح عند قول ابن قدامة: «فصل: والذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف: أن الصحابة معلومة عدالتهم بتعديل الله ـ تعالى ـ لهم، وثنائه عليهم. . .» إلخ، في مباحث السنة.

* * *

المراد بقول الصحابي

المراد بقول الصحابي هو: ما نقل إلينا وثبت لدينا عن أحد أصحاب رسول الله ﷺ من فتوى، أو قضاء في حادثة شرعية لم يرد في حكمها نص من كتاب أو سنة، ولم يحصل عليها إجماع، فإذا نقل إلينا شيء من ذلك بطريق صحيح هل هو حجة معتبرة في إثبات لأحكام الفرعية؟

* * *

تحرير محل النزاع

قوله: (**الثاني: من الأصول المختلف فيها، قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف**).

ش: أقول: لما فرغ من ذكر الدليل الأول من الأدلة المختلف فيها، شرع في بيان الدليل الثاني ـ منها ـ وهو: قول الصحابي فهل هو حجة؟ وإليك بيان محل النزاع، فنقول:

أولاً: قول الصحابي في مسألة اجتهادية إذا خالف قول صحابي آخر فيها فهذا ليس بحجة بالاتفاق.

ثانياً: أن قول الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقاً، سواء كان إماماً، أو حاكماً، أو مفتياً.

ثالثاً: أن قول الصحابي إذا ظهر رجوعه عن هذا القول فليس بحجة.

رابعاً: أن قول الصحابي إذا انتشر بين الصحابة وعلموا به فلم ينكره أحد منهم فهذا حجة؛ حيث إنه يكون إجماعاً سكوتياً، وهذا على مذهب القائلين بحجية الإجماع السكوتي ـ وقد سبق بيان ذلك ـ .

خامساً: قول الصحابي إذا كان في مسألة اجتهادية تكليفية لم تحتمل

الاشتهار فيما بين الصحابة بأن كانت مما لا تعم به البلوى، ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ومن بعدهم من المجتهدين، ولم يرد عن غيره من الصحابة خلاف ذلك، فهل قوله في مثل هذا حجة تثبت به الأحكام الفقهية أو ليس بحجة، فلا ثبت به الأحكام؟ اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

* * *

المذهـب الأول

قوله: **(فروي أنه حجة يُقدم على القياس، ويُخص به العموم، وهو قول مالك، والشافعي في القديم؛ وبعض الحنفية)**.

ش: أقول: المذهب الأول: أن قول الصحابـي ومذهبه حجة مطلقاً، أي: سواء وافق القياس أو خالفه، وسواء كان الصحابـي من الخلفاء الراشدين أو من غيرهم.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، وهو الرأي الراجح عنده؛ لأنه نص عليه في مواضع كثيرة منها أن أبا طالب قد روى عن الإمام أحمد قوله: «في أموال المسلمين إذا أخذها الكفار، ثم ظهر عليه المسلمون، فأدركه صاحبه فهو أحق به، وإن أدركه وقد قسم فلا حق له كذا قال عمر، ولو كان القياس كان له، ولكن كذا قال عمر»، ومنها: أن أبا الحارث نقل عن الإمام أحمد: أنه لا يرى الصلاة بين التراويح، واحتج بما روي عن عبادة وأبـي الدرداء، فقيل له: فعن سعيد، والحسن أنهما كانا يريان الصلاة بين التراويح، فقال: أقول لك أصحاب النبـي، وتقول: التابعون».

وذهب إليه أكثر الحنابلة، منهم أبو يعلى.

وذهب إلى هذا ــ أيضاً ــ الإمام مالك، وهو المذهب المشهور عنه، وهو رأي المالكية.

وذهب إليه الإمام الشافعي في قوله القديم في المسألة، والحق: أن هذا اشتهر نقله عن القديم، ولكن الزركشي في «البحر المحيط» ذكر أن الشافعي نص عليه في الجديد أيضاً ونقل نصوصاً عن الشافعي تدل على ذلك.

وهو مذهب أكثر الحنفية، منهم: الجصاص، والجرجاني، والدبوسي، وأبو سعيد البردعي، ومحمد بن الحسن، وذهب إليه الجبائي ـ من المعتزلة ـ.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وروي ما يدل على أنه ليس بحجة، وبه قال عامة المتكلمين، والشافعي في الجديد، واختاره أبو الخطاب)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن قول الصحابي ومذهبه ليس بحجة مطلقاً ولا يجوز تقليده.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، فقد روى عنه أبو داود أنه قال: «ليس أحد إلاَّ أخذ برأيه واترك ما خلا النبي»، وروى المروذي عن الإمام أحمد أنه قال: «ابن عمر يقول: على قاذف أم الولد الجلد، وأنا لا أجترىء على ذلك، إنما هي أمة، أحكامها الإماء»، وكذلك نقل مهنا عنه فيمن ركب دابة، فأصابت إنساناً فعلى الراكب الضمان فقيل له: علي يقول: إذا قال الراكب: «الطريق» فأسمع، فلا ضمان، فقال: أرأيت! إذا قال: الطريق، فكان الذي يقال له أصم؟

فهذا صريح من كلامه في أن قول الصحابي ليس بحجة.

واختار هذا المذهب بعض الحنابلة منهم: أبو الخطاب.

ذهب إلى هذا أكثر المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، وذهب إليه من الحنفية أبو الحسن الكرخي.

وحكي عن الإمام الشافعي في مذهبه الجديد: أن قول الصحابي ليس بحجة والحق: أن العلماء اختلفوا في مذهب الشافعي في هذه المسألة.

فقال أكثر الأصوليين من الشافعية: إن قول الصحابي حجة عند الشافعي في مذهبه القديم، واختلفوا في مذهبه الجديد:

فقال لأكثر منهم: إنه ليس بحجة في الجديد، وقيده إمام الحرمين وابن السبكي بما لم يكن من الأحكام التعبدية.

وقال العلائي، وابن القيم: إن قول الصحابي حجة عند الشافعي في القديم والجديد.

وقال القفال وابن القطان، وبعض الشافعية: إن الشافعي يرى في الجديد أن قول الصحابي حجة إن عضَّده القياس.

والراجح: أن قول الصحابي حجة عند الشافعي في القديم والجديد، يؤيد ذلك ما ذكره الزركشي وبعض المحققين الشافعية أن الشافعي استدل في الجديد بقول الصحابي في كثير من المواضع، منها: أنه استدل على عدم وجوب الموالاة في الوضوء بفعل ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ .

قال الزركشي في «البحر المحيط»: «وقد نص الشافعي على أن قول الصحابي حجة في الجديد ـ أيضاً ـ وقد نقله البيهقي، وهو موجود في الأم في باب خلافه مع مالك، وهو من الكتب الجديدة» ثم ذكر ذلك الكتاب.

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين»: «إنه لا يحفظ له ــ يقصد الشافعي ــ في الجديد حرف واحد: أن قول الصحابي ليس بحجة، وغاية هذا أنه يحكي أقوالاً للصحابة ثم يخالفها، ومخالفة المجتهد لدليل معين لما هو أقوى في نظره منه لا يدل على أنه لا يراه دليلاً من حيث الجملة، بل خالف دليلاً لدليل أرجح عنده منه»، ثم ذكر عدداً من المسائل استدل الشافعي لقوله فيها بقول الصحابي، وذلك في مذهبه الجديد. فارجع إليه إن شئت.

ومذهب الشافعي في حجية قول الصحابي يحتاج إلى بحث خاص به واستقراء تام لما ورد عنه من الأحكام الشرعية حتى نعلم حقيقة مذهبه فيه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون ــ: إن قول الصحابي ليس بحجة بأدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(لأن الصحابي يجوز عليه الغلط، والخطأ، والسهو، ولم تثبت عصمته)**.

ش: أقول: الدليل الأول ــ على أن قول الصحابي ليس بحجة ــ: أن الصحابي قد أفتى بالرأي، وظهر ذلك، ولا وجه لإنكاره واحتمال الخطأ، والغلط، والسهو عليه ثابت ووارد؛ وذلك لأن الصحابي لم تثبت عصمته عن الخطأ والسهو والغلط، وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة.

وإذا كان الصحابـي غير معصوم عن الخطأ فيكون قوله متردداً بين الخطأ والصواب ومحتملاً لهما كقول غيره من المجتهدين، فلا يقدم على القياس.

قلت: قد أجاب ابن قدامة ــ عن هذا الدليل ــ وسيأتي إن شاء الله.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(وكيف تتصور عصمة من يجوز عليهم الاختلاف؟)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن قول الصحابـي ليس بحجة ــ : أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ لو كانوا معصومين عن الخطأ لما جاز عليهم الاختلاف في المسائل الاجتهادية، ولكن الاختلاف جاز بينهم بدليل الوقوع: فقد اختلف الصحابة في مسائل معروفة، وذهب كل واحد منهم خلاف مذهب الآخر كما في مسألة: «الجد والأخوة»، ومسألة: «أنت علي حرام»، ومسألة: «بيع أمهات الأولاد»، ومسألة «العول» وغيرها، فلو كان مذهب الصحابـي حجة على التابعين لكانت حجج الله متناقضة مختلفة، ولم يكن اتباع التابعي لبعضهم أولى من اتباع البعض الآخر.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(وقد جوز الصحابة مخالفتهم، فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على أن قول الصحابـي ليس بحجة ــ : أن الصحابة ــ أنفسهم ــ قد أَجمعوا على جواز مخالفة على واحد من آحاد

الصحابة المجتهدين للآخر، فأبو بكر وعمر ــ رضي الله عنهما ــ لم ينكرا على من خالفهما بالاجتهاد، فمثلاً لم ينكر أبو بكر على عمر مخالفته في قتال أهل الردة، كذلك لم ينكر عمر على معاذ مخالفته عندما عزم عمر رجم امرأة حامل في غياب زوجها من حيث قال له معاذ: «إن يكن لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها» والأمثلة كثيرة جداً.

بل إن كل مجتهد يلزمه اتباع اجتهاد نفسه، ولو كان مذهب الصحابي وقوله حجة لما كان كذلك، ولكان يجب على كل واحد منهم اتباع الآخر وهذا محال.

* * *

الجـواب عنهمـا

قلت: لم يجب ابن قدامة عن هذين الدليلين، ويمكن أن يجاب عنهما: بأنهما ليسا واردان على محل النزاع؛ لأن قول الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر باتفاق كما سبق في تحرير محل النزاع.

* * *

خلاصة الأدلة الثلاثة السابقة

قوله: (**فانتفاء الدليل على العصمة، ووقوع الخلاف بينهم، وتجويزهم مخالفتهم، ثلاث أدلة**).

ش: **أقول**: لما ذكر أدلة القائلين: إن قول الصحابي ليس بحجة الثلاثة إجمالاً، أراد أن يفصلها ويوضحها للقارىء، فكأنه قال:

الدليل الأول لهم: أنه لما انتفى الدليل على أن الصحابة معصومين عن الخطأ صاروا كغيرهم من المجتهدين يجوز عليهم الغلط والخطأ ــ وهو الدليل الأول ــ الذي سبق ذكره.

الدليل الثاني لهم: أن وقوع الخلاف بينهم دليل على جواز الاختلاف فيما بينهم في المسائل الاجتهادية، واختلافهم دليل على عدم عصمتهم عن الخطأ ولو كان قول الصحابي حجة لما كان اتباع التابعي لبعضهم أولى من اتباع البعض الآخر، وقد سبق بيان ذلك في الدليل الثاني.

الدليل الثالث لهم: أن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة كل صحابي لقول الصحابي الآخر، فلم ينكر بعضهم على البعض الآخر، ولو كان قول الصحابي حجة لكان يجب على كل واحد منهم اتباع الآخر، وهذا محال.

هذه ثلاثة أدلة دلت على أن قول الصحابي ليس بحجة، وقد أجيب عنها.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (**وقال قوم: الحجة قول الخلفاء الراشدين**).

ش: أقول: المذهب الثالث: أن قول الخلفاء الأربعة ــ أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ــ هو الحجة، دون غيرهم من الصحابة، ولم ينسب هذا القول إلى أحد.

والمراد من هذا القول: أن قول كل واحد من الأربعة منفرداً حجة، كما بين ذلك كثير من محققي علم الأصول كابن السبكي في «جمع الجوامع».

أما بعض الأصوليين كالغزالي في «المستصفى» فقد ذكر هذا القول وقيده باتفاقهم، حيث قال: «وقوم إلى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا».

وهذا ليس بصحيح؛ لأن الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا كان من مباحث الإجماع المختلف فيه، وقد سبق بيان ذلك.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: **(لقوله عليه السلام: «عليكم بسنَّتي وسنة الخلفاء الراشدين)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثالث ــ وهم القائلون: إن الحجة في قول أبي بكر، وقول عمر، وقول عثمان، وقول علي فقط، دون غيرهم من الصحابة بما أخرجه أبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، وابن ماجه في «سننه»، وأحمد في «المسند» عن العرباض بن سارية ــ رضي الله عنه ــ أن النبي ﷺ قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي».

وجه الدلالة: أنه أمر باتباع سنته، وسنة الخلفاء ــ أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي ــ، وهذا الأمر مطلق، والأمر المطلق يقتضي الوجوب، فاتباع الرسول ﷺ والخلفاء الأربعة وأقوالهم واجب، لا يجوز تركه، فيكون قولهم حجة.

* * *

المذهب الرابع

قوله: **(وذهب آخرون إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر ــ رضي الله عنهما ــ)**.

ش: **أقول**: المذهب الرابع: أن قول أبي بكر حجة، وقول عمر حجة، فقط، دون غيرهما من الصحابة.

ولم ينسب هذا القول لأحد.

والمراد: قول كل واحد منهما حجة ـ كما بينته ـ، وليس المراد قولهما مجتمعين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الرابع

قوله: (**لقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبـي بكر وعمر»**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الرابع وهم القائلون: إن قول أبـي بكر حجة، وقول عمر حجة، فقط، دون غيرهما من الصحابة بما أخرجه الترمذي في «سننه»، والحاكم في «المستدرك»، والإمام أحمد في «المسند» عن حذيفة مرفوعاً أن النبـي ﷺ قال: «اقتدوا باللذين من بعدي أبـي بكر وعمر».

وجه الدلالة: أن النبـي ﷺ قد أمر بالاقتداء بأبـي بكر وعمر، والأمر مطلق، والأمر المطلق يقتضي الوجوب، فالاقتداء بهما واجب، وهذا عام لأقوالهما وأفعالهما، وعليه: فيكون قول أبـي بكر، وقول عمر حجة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (**ووجه الرواية الأولى**).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون ـ: إن قول الصحابـي حجة مطلقاً ـ وهي الرواية عن الإمام أحمد كما سبق ـ بأدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (**قوله ﷺ: «أصحابـي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن قول الصحابـي ومذهبه حجة مطلقاً ــ ما روي أن النبـي ﷺ قال: «مثل أصحابـي في أمتي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

وجه الدلالة: أنه أمر بالاقتداء بكل واحد منهم، والأمر للوجوب؛ لأنه أمر مطلق، وكون الاقتداء بهم اهتداء هو المعني بحجية قولهم.

* * *

الاعتراض على هذا الدليل

قوله: (**فإن قيل: هذا خطاب لعوام عصره بدليل: أن الصحابـي غير داخل فيه**).

ش: **أقول**: لقد اعترض على ذلك الاستدلال من ذلك الحديث باعتراض مفاده: أن الخطاب الوارد في الحديث هو خطاب للعوام الموجودين في عصره، وهو إذن لهم في تقليد الصحابة، وليس فيه دلالة على أن قول الصحابـي حجة.

يدل على ذلك: أن النبـي ﷺ خيَّر في الاقتداء بأيهم شاءوا، وهذا حكم العامة، فأما الصحابـي فهو غير داخل فيه؛ لأن له أن يخالف صحابياً آخر، فلو كان الصحابـي داخلاً فيه لكان معناه: أن قول الصحابـي حجة على صحابـي آخر، وهذا باطل بالاتفاق، وإذا لم يدخل الصحابـي، فالمراد فيه العوام.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: اللفظ عام، لكن خرج منه الصحابـي بقرينة أنهم الذين أمر بتقليدهم، وجعل الأمر لغيرهم).

ش: **أقول:** لقد أجيب عن ذلك الاعتراض بـ: أن لفظ الحديث عام يدخل فيه الصحابـي وغير الصحابـي، والعامي وغير العامي، ولكن خصَّص الصحابـي وخرج عن ذلك بدليل أخرجه، وهو: ما يفهم من الحديث السابق، وهو: أن الصحابة هم الذين أمر بتقليدهم وأتباعهم والاقتداء والاهتداء بهم، وجعل الأمر لغيرهم من الموجودين في عصرهم، وهذا يفهم من قوله في الحديث: «بأيهم اقتديتم» في حال الانفراد من كل واحد منهم بالقول، فلا يكون الصحابـي مقتدياً بغيره، فيكون الحديث يتناول غير الصحابـي من مجتهدي الأمة.

* * *

اعتراض على الحديث المستدل به

قلت: الحديث ـ وهو: «أصحابـي كالنجوم...» ـ في سنده سلام بن سليمان، قال فيه أبو حاتم: «ليس بقوي»، وقال العقيلي: «في حديثه مناكير»، وقال ابن عدي: «هو عندي منكر الحديث»، وقال السيوطي في «الجامع الكبير»: «هذا الحديث روي بروايات كثيرة أسانيدها كلها ضعيفة».

وقال ابن حزم في «الإحكام»: «سلام بن سليمان يروي الأحاديث الموضوعة، وهذا منها بلا شك، فهذه رواية ساقطة من طريق ضعف إسنادها...».

والحديث تكلم عنه العلماء، ومن خلال اطلاعي على كلامهم وجدت

أن أعلى درجات الحديث هو: أنه ضعيف، والحديث الضعيف لا يمكن أن تثبت به قاعدة أصولية مثل حجية قول الصحابـي. والله أعلم.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ومن وجه آخر: أن الصحابة أقرب إلى الصواب؛ وأبعد عن الخطأ؛ لأنهم حضروا التنزيل، وسمعوا كلام الرسول منه، فهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، فيكون قولهم أولى، كالعلماء مع العامة).**

ش: أقول: الدليل الثاني ـ على أن قول الصحابـي حجة مطلقاً ـ: أن قول الصحابـي إن كان صادراً عن رأي واجتهاد فإنه يرجح على اجتهاد التابعي ومن بعده، فرأيه أقرب إلى إصابة الحق وأبعد عن الخطأ؛ فهو أقوى من رأي غيره من التابعين وغيرهم؛ وذلك لأنه شاهد التنزيل، وحضر مع النبـي ﷺ، وسمع كلامه مباشرة، وعرف طريقته ﷺ في بيان الأحكام، ووقف من أحوال النبـي ﷺ ومراده في كلامه على ما لم يقف عليه غيره مع اجتهاد، وحرص في طلب الحق، والقيام بما هو تثبيت لقوام الدين، مع فضل درجة ليست لغيرهم كما وردت الأخبار في ذلك، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه» أن النبـي ﷺ قال: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم».

كل ما سبق له أثر في جعل الصحابة أعلم بتأويل النصوص، وأعرف بمقاصد الشريعة وأقرب إلى الصواب، وأبعد عن الخطأ من غيرهم، وبهذا: ترجح رأي الصحابـي على رأي غيره، فقوله أولى بالاتباع من قول غيره، وكان حال التابعي بالنسبة إلى الصحابـي كحال العامي بالنسبة إلى المجتهد التابعي، فكما أن العامي يتبع المجتهد، فكذلك التابعي يتبع الصحابـي.

تنبيه: هذا أصح دليل على أن قول الصحابي حجة مطلقاً، وقد اعترض عليه باعتراضات ضعيفة، ولولا خشية الإطالة على القارىء لذكرتها مع الجواب عنها.

* * *

الجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني

قوله: (**وما ذكروه من عدم الصحة، فلا يلزم؛ فإن المجتهد غير معصوم، ويلزم العامي تقليده**).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: قول الصحابي ليس بحجة ــ في دليلهم الأول: «إن الصحابي لم تثبت له العصمة لذلك يجوز عليه الخطأ والسهو، وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون قوله حجة».

أجيب عن ذلك بـ : أن عدم عصمة الصحابي عن الخطأ والسهو والغلط لا يمنع من اتباعه وتقليده والاحتجاج بقوله، بدليل: أن المجتهد غير معصوم عن الخطأ والسهو، ويلزم العوام تقليده واتباعه والاحتجاج بقوله.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث والرابع

قوله: (**وقول من خص الأئمة بالاحتجاج بقولهم لا يصح؛ لما ذكرنا من عموم الدليل في غيرهم**).

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثالث ــ وهم القائلون: الحجة في قول الأئمة والخلفاء الأربعة ــ بقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»، واستدل أصحاب المذهب الرابع ــ وهو القائلون:

الحجة في قول أبـي بكر وعمر فقط ــ بقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبـي بكر وعمر».

أجيب عن ذلك كله: بأن هذين المذهبين لا يصحان؛ وذلك لأن الدليلين اللذين دلا على أن قول الصحابـي حجة مطلقاً عامان في جميع الصحابة، دون تخصيص كما سبق ذكرهما. بيان ذلك:

أن الدليل الأول ــ وهو قوله عليه السلام ــ : «أصحابـي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، عمومه لجميع الصحابة واضح، فلم يخص أفراداً.

أما الدليل الثاني ــ وهو: «أن الصحابة أقرب إلى الصواب، وأبعد عن الخطأ. . .» إلخ، فهو عام لجميع الصحابة، فلم يفرق فيه بين صحابـي وغيره في ذلك.

لذلك يكون تخصيص الخلفاء الأربعة، أو تخصيص أبـي بكر وعمر في الاحتجاج بقولهم ــ فقط ــ دون غيرهم من الصحابة ظاهر البطلان.

* * *

اعتراض على ذلك الجواب

لقد اعترض على الجواب السابق بأن الحديثين وهي: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»، و «اقتدوا باللذين من بعدي أبـي بكر وعمر»، قد صحا عن النبـي ﷺ وخصص الخلفاء الأربعة، أو أبا بكر وعمر بالاقتداء بهم، ولا معنى للاقتداء بهم إلاَّ أن يكون قولهم حجة دون غيرهم.

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

قوله: (وتخصيصهم بالأمر بالاقتداء بهم: يحتمل أنه أراد الاقتداء بهم

في سيرتهم وعدلهم، ويحتمل: أنه ذكرهم؛ لكونهم من جملة من يجب الاقتداء بهم، والله أعلم).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن الأمر بالاقتداء بالخلفاء الأربعة، أو الاقتداء بأبـي بكر وعمر، لا يدل على أن قول هؤلاء حجة، بل إن تخصيص هؤلاء بالأمر بالاقتداء بهم، يحتمل احتمالين:

الأول: يحتمل أنه أراد بالاقتداء: الاقتداء باتباع الشرع الحنيف، والاقتداء بسيرتهم، وعدلهم، وسياستهم للرعية، والصبر على الدعوة وتحمل الأذى.

الثاني: أن جميع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ يجب الاقتداء بسيرتهم وعدلهم، ولكن الرسول ﷺ ذكر هؤلاء الأئمة من باب تخصيص الشيء بالذكر؛ لأنهم أكمل الصحابة في ذلك.

يدل على ذلك: أن بعض الصحابة قد خالف أبا بكر وعمر وعثمان وعلي، في قضايا معلومة، ولم ينكر هؤلاء على المخالفين مما يدل على أن أقوال الخلفاء كأقوال سائر الصحابة من غير فرق.

تنبيه: ابن قدامة أجاب عن الدليل الأول من أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن قول الصحابـي ليس بحجة ـ، وأجبت عن الدليلين الباقيين الآخرين.

تنبيه آخر: مذاهب العلماء في هذه المسألة كثيرة، إليك أهمها:

المذهب الأول: أن قول الصحابـي حجة مطلقاً.

المذهب الثاني: أن قول الصحابـي ليس بحجة مطلقاً.

المذهب الثالث: أن قول الخلفاء الأربعة حجة فقط، دون غيرهم.

المذهب الرابع: أن قول أبـي بكر وعمر حجة فقط، دون غيرهما.

وهذه الأقوال ذكرها ابن قدامة ــ هنا ــ .

المذهب الخامس: أن قول الخلفاء الأربعة وأمثالهم في الفضل والعلم: كمعاذ، وابن مسعود، وابن عباس حجة فقط، دون غيرهم.

المذهب السادس: أن قول الخلفاء الثلاثة ــ أبـي بكر وعمر وعثمان ــ حجة، دون غيرهم.

المذهب السابع: أن قول الصحابة حجة إن وافق القياس، وإلاَّ فلا.

المذهب الثامن: أن قول الصحابة حجة إن خالف القياس، وإلاَّ فلا.

هذه أهم المذاهب في حجية قول الصحابـي.

والراجح عندي هو الأول ــ وهو: أن قول الصحابـي حجة مطلقاً يقدم على العموم، وعلى القياس؛ لما سبق ذكره من أن الصحابة أقرب إلى الصواب، وأبعد عن الخطأ؛ لأنهم حضروا تنزيل الوحي.

ولأن قول الصحابـي إذا انتشر ولم ينكر عليه منكر كان حجة، فكذلك يكون قوله حجة مع عدم الانتشار كقول النبـي ﷺ ولا فرق.

لكن ينبغي أن تعلم أنه ليس كل صحابـي يحتج بقوله، بل الذي يحتج بقوله منهم هو: الصحابـي الذي عرَّفته فيما سبق ــ وهو: الذي لقي النبـي ﷺ واختص به اختصاص المصحوب، متبعاً إياه مدة يثبت معها إطلاق: «صاحب فلان» عليه عرفاً، بلا تحديد لمقدار تلك الصحبة، سواء روى عنه، أو لا.

وذلك مثل: الخلفاء الراشدين، وابن مسعود، وابن عباس، ومعاذ، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وزوجات النبـي ﷺ وزيد بن ثابت، وأنس،

وأبـي هريرة وغيرهم، ممن جمع إلى الإيمان والتصديق ملازمة النبـي ﷺ فوعوا أقواله، وشهدوا أفعاله، وعملوا على التأسي والاقتداء به، فكانوا أعلم بالتأويل، ومقاصد الشريعة من غيرهم، وبذلك اعتلوا مرتبة عظيمة، فاشتهروا بالعلم، وعرفوا بالفتوى، فكانوا ـ بذلك ـ مرجعاً للناس كلما حزبهم أمر. فأمثال هؤلاء هم الذين يحتج بقولهم.

أما من اجتمع بالنبـي ﷺ مؤمناً به، ومات على ذلك، ولم يختص به اختصاص الصاحب بالمصحوب، ولا طالت مدة صحبته ـ وهو تعريف المحدثين للصحابـي وبعض الأصوليين ـ فإن الصحابـي بهذا المعنى الواسع لا يمكن أن يحتج بقوله على إثبات حكم شرعي؛ لأن الواحد من هؤلاء ـ على هذا التعريف ـ قد يكون لم ير النبـي ﷺ إلاَّ مرة واحدة فقط، أو مرتين، فكيف يكون مثل هذا عالماً بالتأويل، وعارفاً بالمقاصد.

وعليه: يكون الصحابـي الذي يحتج بقوله هو: الملازم للنبـي ﷺ الـذي اختص الصاحب بالمصحوب ـ كما قـلت ذلك فيما سبق. والله أعلم.

تنبيه ثالث: هذا الخلاف السابق قد أثر في بعض المسائل الفقهية، ومنها:

المسألة الأولى: حكم الزكاة في مال الصبـي والمجنون، اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن الزكاة تجب في مالهما مطلقاً؛ لقول عمر: «اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الصدقة»، ولما رواه مالك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أنه قال: «كانت عائشة تليني وأخاً لي يتيمين في حجرها، فكانت تخرج من أموالنا الزكاة».

المذهب الثاني: أنها لا تجب في مالهما؛ لأنها عبادة يشترط فيها العقل والبلوغ.

ولم يأخذ أصحاب هذا المذهب بقول الصحابـي.

المسألة الثانية: حكم سجود التلاوة، اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه سنة أو فضيلة وليس بواجب لما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قرأ سجدة، وهو على المنبر يوم الجمعة فنزل وسجد، وسجد الناس معه، ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى، فتهيأ الناس للسجود، فقال: على رسلكم إن الله لم يكتبها علينا إلاَّ أن نشاء.

المذهب الثاني: أنه واجب؛ لما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «السجدة على من سمعها، وعلى من تلاها»، فكلمة «على» كلمة إيجاب، فدل هذا على وجوب السجود على التالي والسامع.

المسألة الثالثة: حكم زكاة الحلي، اختلف فيه على مذهبين:

المذهب الأول: أنه ليس في الحلي زكاة، قل ذلك أو كثر، وهو مذهب الأكثر من الفقهاء؛ لأن عائشة ــ رضي الله عنها ــ كانت تلي بنات أخيها يتامى في حجرها لهن حلي، فلا تخرج من حليهن الزكاة، ولأن عبد الله بن عمر: كان يحلي بناته وجواريه الذهب، ثم لا يخرج من حليهن الزكاة.

المذهب الثاني: أن في الحلي زكاة، وهو مذهب أبـي حنيفة؛ لما روى عبد الله بن عمر ــ رضي الله عنهما ــ إن امرأة أتت إلى النبـي ﷺ ومعها ابنة لها، وفي يد ابنتها مسكتان غليظتان من ذهب، فقال لها: «أتعطين زكاة هذا؟» قالت: لا، قال: «أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سواراً من نار» قال: فخلعتهما، فألقتهما إلى النبـي ﷺ وقالت: هما لله ورسوله.

والأحكام الفقهية التي ثبتت عن طريق حجية قول الصحابـي كثيرة وفي هذه المسائل السابقة، والمسائل الأخرى تفصيلات ومناقشات تجدها في كتب الفروع.

* * *

إذا اختلف الصحابة على قولين هل يجوز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم بدون دليل؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: وإذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم من غير دليل)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: إذا اختلف الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على قولين لم يجز للمجتهد من غيرهم الأخذ بأحد القولين من غير دليل، أي: لا يمكن أن يرجح أحد القولين بلا دليل، بل لا بد له من دليل.

هذا مذهب جمهور الأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(خلافاً لبعض الحنفية، وبعض المتكلمين أنه يجوز ذلك ما لم ينكر على القائل قوله)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه يجوز الأخذ بأحد قولي الصحابة من غير دليل بشرط: أن يظهر هذا القول المأخوذ به ولم ينكر منكر على القائل به.

هذا ما ذهب إليه بعض الحنفية، ومنهم: السرخسي.

أما بعض المتكلمين فقد فصلوا في ذلك فقالوا: إن كان هذان القولان قد حدثا للصحابة قبل وقوع الفرقة بينهم، واختلاف الديار بهم جاز أن يؤخذ به من غير اجتهاد في صحته.

وإن كان قد حدث بعد وقوع الفرقة بينهم لم يجز الأخذ إلاَّ أن يدل دليل على صحته غير قول الصحابي.

ذهب إلى ذلك الجبائي وابنه أبو هاشم.

فلم يكن المذهب واحداً كما زعم ابن قدامة هنا، بل بينهما فرق فتنبه لذلك.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: يجوز للمجتهد الأخذ بأحد قولي الصحابة من غير دليل ــ بأدلة، منها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(لأن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف، والأخذ بكل واحد من القولين)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على جواز الأخذ بأحد قولي الصحابة من غير دليل ــ : أن اختلاف الصحابة، في مسألة على قولين هو إجماع ضمني منهم على القولين، وعلى تسويغ وتجويز الأخذ بكل واحد من القولين، فيكون الأخذ بكل منهما جائزاً بلا دليل باتفاق منهم.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولهذا رجع عمر ــ رضي الله عنه ــ إلى قول معاذ في ترك رجم المرأة).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على جواز الأخذ بأحد قولي الصحابة بلا دليل ــ : الوقوع حيث أخرج ابن أبي شيبة في «مصنفه»: أن امرأة غاب عنها زوجها، ثم جاء وهي حامل، فرفعها إلى عمر، فأمر برجمها، فقال معاذ: إن يكن لك عليها سبيل، فلا سبيل لك على ما في بطنها، فقال عمر: احبسوها حتى تضع، فوضعت غلاماً له ثنيتان، فلما رآه أبوه قال: ابني، فبلغ ذلك عمر فقال: «عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ، لولا معاذ لهلك عمر».

وجه الدلالة: أن عمر ــ رضي الله عنه ــ رجع إلى قول معاذ في هذا القضية بدون أن يستعلم رأي غيره، مع وجود بعض الصحابة الذين هم من أهل الاجتهاد، فهذا يدل على جواز الأخذ بأحد قولي الصحابة بدون دليل.

* * *

بيان فساد هذا المذهب

قوله: (وهذا قول فاسد).

ش: **أقول**: إن المذهب الثاني ــ وهو: أنه يجوز للمجتهد أن يأخذ بأحد قولي الصحابة من غير دليل ــ ظاهر الفساد ويدل على فساده الأدلة على صحة المذهب الأول، والجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني، وإليك بيان ذلك.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إذا اختلف الصحابة في مسألة على قولين، فلا يجوز للمجتهد من غيرهم أن يأخذ بأحد القولين بلا دليل ــ بأدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(فإن قول الصحابي لا يزيد على الكتاب والسنة، ولو تعارض دليلان من كتاب أو سنة لم يجز الأخذ بواحد منهما بدون الترجيح).**

ش: **أقول**: الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول وهم الجمهور: أن قولي الصحابة إذا تعارضا لا يرجح أحد القولين إلاَّ بمرجح؛ قياساً على الكتاب، أو السنة بيان ذلك:

أنه لو تعارضت آيتان في نظر المجتهد إحداهما تفيد الجواز، والأخرى تفيد التحريم، فإنه لا يمكن أن يرجح أحد الحكمين إلاَّ بدليل ومرجح خارجي.

وكذلك لو تعارض حديثان في نظر المجتهد أحدهما يفيد الجواز، والآخر يخالفه، فلا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر إلاَّ بدليل خارجي.

وقول الصحابي لا يزيد في القوة على الكتاب والسنة.

فإذا كان المجتهد لا يرجح في الكتاب والسنة إذا تعارضت الآيات والأحاديث ــ ظاهراً ــ إلاَّ بمرجح ودليل خارجي، فمن باب أولى أنه إذا تعارض قولان للصحابة فإنه ــ أي المجتهد ــ لا يرجح إلاَّ بدليل، فلا يجوز الترجيح بلا دليل في الكتاب، والسنَّة، وقول الصحابي.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأننا نعلم أن أحد القولين صواب، والآخر خطأ، ولا نعلم ذلك إلاَّ بالدليل)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أنه لا يجوز الأخذ بأحد قولي الصحابة بغير دليل ـ : أن الصحابة لما اختلفوا في حادثة ما على قولين، فالقولان لا يمكن أن يكونا خطأ، ولا يمكن أن يكونا صواباً، بل نعلم علماً يقينياً بأن أحدهما صواب، والآخر خطأ، ولا يمكن معرفة القول الصواب، أو القول الخطأ إلاَّ بدليل خارجي، إذن لا يجوز الأخذ بأحد قولي الصحابة بلا دليل، بل لا بد من الدليل.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجيب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إنه يجوز للمجتهد الأخذ بأحد قولي الصحابة بلا دليل ـ بأجوبة، إليك بيانها:

* * *

الجواب عن الدليل الأول لهم

قوله: **(وإنما يدل اختلافهم على تسويغ الاجتهاد في كلا القولين، أما على الأخذ به فكلا)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ : «إن اختلاف الصحابة على قولين إجماع على الأخذ بكل واحد منهما». أجيب عن ذلك: بأن اختلاف الصحابة على قولين يدل على أنهم سوغوا وأجازوا الأخذ بالأرجح منهما، ولا يمكن أن يتبين الراجح منهما إلاَّ بالاجتهاد في القولين معاً، ولا يمكن الاجتهاد إلاَّ بالأدلة.

واختلافهم على قولين لم يدل على أنهم سوغوا وأجازوا الأخذ بأحدهما من غير اجتهاد ولا دليل كما زعمتم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وأما رجوع عمر ـ رضي الله عنه ـ إلى معاذ، فلأنه بان له الحق بدليله، فرجع إليه، والله أعلم).**

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني «برجوع عمر إلى قول معاذ بلا دليل» على أنه يجوز للمجتهد الأخذ بأحد قولي الصحابة بلا دليل.

أجيب عن ذلك بـ : أن عمر ـ رضي الله عنه ـ رجع إلى قول معاذ؛ لأنه قد ظهر لعمر رجحان قوله واجتهاده، فصار قول معاذ هو الحق وذلك بالدليل، لا أنه رجع إلى قول معاذ تقليداً بلا دليل، فعمر قد اتبع الدليل المرجح، ولم يتبع قول معاذ المجرد. والله أعلم بالصواب.

● ● ●

الدليل الثالث من الأدلة المختلف فيها:
الاستحسان

تعريف الاستحسان لغة

الاستحسان في اللغة: استفعال من الحسن، وهو عد الشيء واعتقاده حسناً سواء كان حسياً كالثوب، أو معنوياً كالرأي.

* * *

تعريف الاستحسان اصطلاحاً

قوله: (**الثالث: الاستحسان، ولا بد أولاً من فهمه، وله ثلاثة معان**).

ش: **أقول**: لقد اختلف العلماء في حجية الاستحسان، لكن القول في الحجاج مترتب على بيان المعنى والمراد من الاستحسان، فأقول: الخلاف ليس في نفس إطلاق لفظ الاستحسان جوازاً وامتناعاً؛ وذلك لوروده في الكتاب كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨]، وروده في السنة كقوله عليه السلام: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»، وروده على ألسنة أهل اللغة مثل ما قاله الشافعي: «استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً»، وما ورد في كثير من الكتب: من استحسان شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير في الماء وعوضه.

وإنما الخلاف في معنى الاستحسان وحقيقته، وقد اختلف العلماء في معناه، وإليك بيان أهم معاني الاستحسان التي ذكرها العلماء في كتبهم.

* * *

المعنى الأول للاستحسان

قوله: (**أحدها: أن المراد به العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة**).

ش: **أقول**: هذا المعنى الأول من معاني الاستحسان.

والمراد به: أن القياس يقتضي حكماً عاماً في جميع المسائل، لكن خصصت مسألة وخرجت عن نظائرها وصار لها حكم خاص؛ نظراً لثبوت دليل مخصص لها.

ويرجع هذا إلى تخصيص الدليل بدليل أقوى منه في نظر المجتهد.

قال سعد الدين التفتازاني في «حاشيته على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب»: «اعلم أن الذي استقر عليه رأي المتأخرين هو: أن الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي تسبق إليه الأفهام».

وهذا هو ما قصده أبو الحسن الكرخي حينما عرَّف الاستحسان بقوله: «ترك حكم إلى حكم آخر هو أولى منه لولاه لكان الحكم الأول ثابتاً»، كما نقله عنه تلميذه الجصاص في «الفصول»، ونقل أبو الحسين البصري هذا التعريف في «المعتمد» عن الكرخي ـ بلفظ آخر هو بمعنى السابق، وهو: «أن الاستحسان هو العدول عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى يقتضي العدول عن الأول».

وليس المراد بالقياس الوارد في الكلام السابق هو: القياس الأصولي

في كل مسائل الاستحسان، بل هو أعم منه فقد يكون قياساً أصولياً، وقد يكون بمعنى القاعدة، أو الأصل العام، وقد يكون بمعنى الدليل كما سيتبين من خلال ذكر أنواع الاستحسان والأمثلة عليها.

* * *

أنـواع الاستحســان

فيما يلي سأذكر أنواع الاستحسان، مع ذكر أمثلة لكل نوع، مما سيساعدك أيها القارىء على فهم تعريف ابن قدامة السابق للاستحسان، فأقول:

النوع الأول: الاستحسان بالنص أو الأثر، وهو العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم مخالف له ثبت بالكتاب، أو السنة.

من أمثلته:

المسألة الأولى: السَّلم، فإن القياس لا يجوِّز السلم؛ وذلك لأنه عقد على معدوم، أي: أن المعقود عليه معدوم عند العقد، ولكن عدلنا عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو: الجواز لدليل ثبت بالسنة وهو قول الراوي: «ورخص بالسلم» فتركنا القياس لهذا الأثر.

المسألة الثانية: الإجارة، فإن القياس يأبـى جوازها؛ لأن المعقود عليه المنفعة وهي معدومة، وإضافة التمليك إلى ما سيوجد لا يصح.

ولكن عدلنا عن هذا الحكم العام إلى حكم آخر، وهو: جواز الإجارة؛ لحاجة الناس إليها، وقد شهدت بصحتها الآثار، منها: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه»، وقوله: «من استأجر أجيراً فليعلمه أجره»، فتركنا القياس لهذه الآثار.

المسألة الثالثة: إذا ضرب شخص بطن امرأة فألقت جنيناً ميتاً فحكم القياس: أنه لا يجب شيء على الضارب؛ لأنه لم يتيقن بحياته.

ولكن عدلنا عن هذا الحكم، إلى حكم آخر، وهو: أنه يجب على الضارب غرة وهي: نصف عشر الدية لدليل أثبت ذلك وهو قوله ﷺ: «في الجنين غرة عبد أو أمة قيمته خمسمائة»، فتركنا القياس لهذا الأثر استحساناً.

النوع الثاني: الاستحسان بالإجماع: وهو: العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم مخالف له ثبت بالإجماع.

من أمثلة ذلك:

المسألة الأولى: عدم قطع من قطعت يده ورجله: فإن حكم القياس أن تقطع يد كل من سرق، وإن عاد قطعت رجله، وإن عاد قطع أيضاً ولكن عدل عن هذا الحكم عندما يسرق مرة ثالثة فإنه لا يقطع ويخلد في السجن حتى يتوب، للإجماع على ذلك؛ حيث روي عن علي ــ رضي الله عنه ــ أنه قال: «إني لأستحي من الله ــ تعالى ــ أن لا أدع له يد يأكل بها، ويستنجي بها، ورجلاً يمشي عليها»، وبهذا حاج بقية الصحابة فحجهم، فانعقد إجماعاً.

المسألة الثانية: عقد الاستصناع، ــ وهو: أن يتعاقد شخص مع صانعٍ على أن يصنع له شيئاً نظير مبلغ معين بشروط معينة ــ فالقياس يقتضي أنْ لا يجوز مثل ذلك؛ لأنه بيع معدوم من كل وجه.

لكن عدلنا عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو: جواز هذا العقد؛ نظراً لتعامل الأمة به من غير نكير فصار إجماعاً.

النوع الثالث: الاستحسان بالعرف والعادة، وهو: العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم آخر يخالفه؛ لجريان العرف بذلك، أو عملاً بما اعتاده الناس.

من أمثلته:

المسألة الأولى: حلف شخص وقال: «والله لا أدخل بيتاً»، فالقياس يقتضي: أنه يحنث بدخول كل موضع يسمى بيتاً في اللغة، والمسجد يسمى بيتاً فيحنث لو دخله.

ولكن عدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو: أنه إذا دخل المسجد لا يحنث؛ وذلك لأن الناس تعارفوا على أنهم لا يطلقون هذا اللفظ على المسجد فخرج بالعرف عن مقتضى اللفظ.

المسألة الثانية: إذا استعار شخص دابة فردها إلى اصطبل مالكها فهلكت، فإن القياس يقتضي أنه يضمن؛ لأنه لم يردها إلى مالكها، بل ضيعها.

ولكن عدل عن هذا الحكم، إلى حكم آخر، وهو: أنه لا يضمن؛ لأنه أتى بالتسليم المتعارف؛ لأن رد العارية إلى دار الملاك معتاد كآلة البيت، ولو ردها إلى المالك فالمالك يردها إلى المربط.

النوع الرابع: الاستحسان بالضرورة، وهو: العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم آخر مخالف ضرورة.

مثال ذلك: قبول الشهادة بالتسامح.

فالقياس يقتضي عدم جواز الشهادة في النكاح والدخول؛ لأن الشهادة مشتقة من المشاهدة، وذلك بالعلم ولم يحصل في هذه الأمور مثل البيع لا يجوز للشاهد أن يشهد به بالسماع، بل لا بد من المشاهدة.

لكن عدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو: جواز الشهادة في النكاح والدخول للضرورة؛ حيث إن هذه الأمور تختص بمعاينة أسبابها

خواص من الناس، ويتعلق بها أحكام تبقى على انقضاء القرون، فلو لم تقبل فيها الشهادة بالتسامح لأدى إلى الحرج، وتعطيل الأحكام بخلاف البيع؛ لأنه يسمعه كل أحد.

النوع الخامس: الاستحسان بالقياس الخفي، وهو: أن يعدل المسألة عن حكم القياس الظاهر المتبادر فيها إلى حكم آخر بقياس آخر هو أدق وأخفى من الأول، لكنه أقوى حجة، وأسد نظراً، وأصح استنتاجاً منه.

مثال ذلك: عدم القطع على من سرق من مدينه.

من له على آخر دين حال من دراهم فسرق منه مثلها قبل أن يستوفيها فلا تقطع يده، أما إذا كان الدين مؤجلاً فالقياس يقتضي أن تقطع يده إذا سرق مثلها قبل حلول الأجل؛ لأنه لا يباح له أخذه قبل الأجل.

لكن عدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو: أن يده لا تقطع، وذلك؛ لأن ثبوت الحق ــ وإن تأخرت المطالبة ــ يصير شبهة دارئة، وإن كان لا يلزمه الإعطاء الآن، فعدم قطع اليد ثبت استحساناً.

* * *

حجية الاستحسان على المعنى السابق

قوله: (قال القاضي يعقوب: القول بالاستحسان مذهب أحمد ــ رضي الله عنه ــ وهو: أن يترك حكماً إلى حكم آخر هو أولى منه، وهذا مما لا ينكر، وإن اختلف في تسميته، فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى).

ش: **أقول**: لما ذكر ابن قدامة المعنى الأول للاستحسان، وهو: «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة» بين أن

الإمام أحمد يقول بالاستحسان ويحتج به على هذا المعنى وهو ترك حكم إلى حكم هو أولى منه وأقوى منه ـ كما سبق بيانه ـ نقلاً عن القاضي يعقوب بن إبراهيم تلميذ القاضي أبـي يعلى.

وهذا صحيح: فقد أطلق الإمام أحمد القول بالاستحسان في مسائل منها: ما رواه الميموني أن أحمد قال: «استحسن أن يتيمم لكل صلاة، ولكن القياس أنه بمنزلة الماء حتى يحدث، أو يجد الماء».

ومنها ما رواه بكر بن محمد: أن الإمام أحمد قال ـ فيمن غصب أرضاً فزرعها ـ : «الزرع لرب الأرض، وعليه النفقة، وليس هذا بشيء يتوافق القياس، ولكن استحسن أن يدفع إليه النفقة».

والاستحسان بهذا المعنى مما لا ينكره أحد؛ حيث إنه متفق عليه بين الأئمة، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ، وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة. هذا ما نص عليه الغزالي في «المستصفى»، وقال أبو عبد الله المحلي في «شرح جمع الجوامع»: «ولا خلاف فيه بهذا المعنى».

والخلاصة: أن الحنفية والمالكية، والشافعية، والحنابلة قد اتفقوا على أن الاستحسان بهذا المعنى حجة، وكتبهم مملوءة بالتطبيقات له، وإن اختلفت عباراتهم في ذلك.

* * *

المعنى الثاني للاستحسان

قوله: **(والثاني: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله)**.

ش: **أقول**: المعنى الثاني ـ من معاني الاستحسان ـ هو: «ما

يستحسنه المجتهد بعقله»، وهذا التعريف قد حكاه بعض الأصوليين عن أبـي حنيفة.

والمراد من ذلك: ما يستحسنه المجتهد بعقله، أي: الذي يسبق إلى الفهم دون أن يكون له دليل شرعي يستند إليه من كتاب أو سنة أو إجماع، أو قياس، ولذلك وصفه الشافعي في «الرسالة» بقوله: «إنما الاستحسان تلذذ» ولا يمكن أن يكون مراد الشافعي الاستحسان المستند إلى الأدلة المقبولة اتفاقاً ــ كما سبق من الأمثلة ــ ونقل عنه بعض الشافعية قوله: «من استحسن فقد شرع»، أي: من استحسن بعقله دون استناد على أدلة شرعية فقد شرع.

* * *

حجية الاستحسان بهذا المعنى

قوله: **(وقد حكي عن أبـي حنيفة أنه قال: هو حجة).**

ش: **أقول**: لما ذكر المعنى الثاني للاستحسان ــ وهو: ما يستحسنه المجتهد بعقله ــ بيَّن أن الاستحسان بهذا المعنى حجة عند أبـي حنيفة، ــ فيما حكي عنه، فلقد حكى بعضهم: أن أبا حنيفة كان لا يجارى في أخذه به، حتى لقد قال فيه محمد بن الحسن: «إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال: أستحسن لم يلحق به أحد، ولقد كان يقيس ما استقام له القياس، ولم يقبح، فإذا أقبح القياس استحسن ولاحظ تعامل الناس»، وهو مذهب أكثر الحنفية.

* * *

الأدلة على حجية الاستحسان على هذا المعنى

لقد استدل القائلون: أن الاستحسان حجة على المعنى الثاني للاستحسان بأدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: (تمسكاً بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ...﴾ [الزمر: ١٨]).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة القائلين بحجية الاستحسان بالمعنى الثاني ـ هو قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٨﴾﴾ [الزمر: ١٨].

وجه الدلالة: أن الآية وردت في معرض الثناء والمدح لمتبع أحسن القول، قال السرخسي في «المبسوط»: «والقرآن كله حسن، ثم أمر باتباع الأحسن».

ولولا أن الاستحسان حجة لما أورد ذلك.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (و: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم...﴾ [الزمر: ٥٥]).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أن الاستحسان حجة بالمعنى الثاني له ـ: قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم...﴾ [الزمر: ٥٥].

وجه الدلالة: أن الله ــ سبحانه ــ أمر باتباع أحسن ما أنزل، فدل على ترك بعض، واتباع بعض بمجرد كونه أحسن، وهو معنى الاستحسان، والأمر للوجوب؛ لأنه مطلق، ولو لا أنه حجة لما كان كذلك.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(وبقول النبي ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». . .)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على أن الاستحسان حجة على المعنى الثاني له ــ: ما روي مرفوعاً أن النبي ﷺ قال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح».

وجه الدلالة: أن هذا يدل على أن ما رآه الناس في عاداتهم، ونظر عقولهم مستحسناً فهو حق؛ لأن الذي ليس بحق فليس بحسن عند الله ــ تعالى ــ، وما هو حق وحسن عند الله فهو حجة، ولولا أنه حجة لما كان عند الله حسناً.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: **(ولأن المسلمين استحسنوا دخول الحمام من غير تقدير أجرة، وكذلك نظائره؛ لأن التقدير في مثل هذا قبيح، فاستحسنوا تركه)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ على أن الاستحسان حجة على المعنى الثاني له ــ: الإجماع. بيانه:

أن الأمة قد استحسنت دخول الحمام من غير تقدير أجرة، ولا تقدير

للماء المصبوب، ولا تقدير مدة اللبث في هذا الحمام، واستحسنت ــ أيضاً ــ شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير العوض، ولا مبلغ الماء المشروب.

ولا سبب لعدم تقدير ذلك إلَّا أن التقدير في مثل هذه الأمور قبيح في العادة، فاستحسن الناس تركه.

ووقع هذا دليل على جوازه.

* * *

الجواب عن المعنى الثاني للاستحسان

قوله: **(ولنا على إفساده مسلكان)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر أدلة القائلين أن الاستحسان حجة على المعنى الثاني له ــ السابق الذكر ــ أراد ــ الآن ــ أن يجيب عن ذلك المعنى للاستحسان، ثم بعد ذلك يجيب عن أدلتهم واحداً واحداً.

فبدأ بالجواب عن المعنى الثاني للاستحسان ــ وهو: ما يستحسنه المجتهد بعقله ــ ، وذكر أنه ظاهر الفساد، وإفساده بان عن طريق مسلكين، هما:

* * *

المسلك الأول على فساده

قوله: **(الأول: أن هذا لا يعرف من ضرورة العقل ونظره، ولم يرد فيه سمع متواتر، ولا نقل آحاد، ومهما انتفى الدليل وجب النفي)**.

ش: **أقول**: المسلك الأول الذي يدل على فساد المعنى الثاني للاستحسان هو: أن يقال: إن هذا المعنى للاستحسان ــ وهو: ما يستحسنه

المجتهد بعقله ـ لا يعرف من جهة العقل، ولا من جهة النقل والسمع؛ والذي لا يعرف بهما أو بأحدهما فهو فاسد، وإليك بيان ذلك:

إن زعمتم أنه عرف ذلك عن طريق العقل فهذا باطل؛ لأنه لا يمكن أن يعرف عن طريق الضرورة؛ إذ لو عرف بذلك لكان مشتركاً بين العقلاء، ونعلم قطعاً أنه لا يوجد ذلك الاشتراك.

ولا يمكن أن يعرف عن طريق النظر؛ لأنه لا دليل عليه في النظر.

وإن زعمتم أنه عرف ذلك المعنى عن طريق النقل والسمع فهذا باطل؛ لأن النقل قسمان: «تواتر»، و «آحاد».

فلا يمكن أن يعرف ذلك عن طريق التواتر؛ لقلته وندرته، ولأنه لو علم بالتواتر لأفاد علماً ضرورياً واشترك بمعرفته الكل، ولكن لم يحصل شيء من ذلك.

ولا يمكن أن يعرف ذلك المعنى للاستحسان عن طريق الآحاد؛ لعدم وجوده وعدم ذكركم له.

ثم لو وجد الآحاد ودل على ما زعمتم، فلا يصح ذلك الاستدلال؛ لأن الآحاد دليل ظني فلا يثبت به أصل من الأصول التي تدرك بها الأحكام كالاستحسان.

فبان مما سبق: أن ما ذكرتموه من معنى الاستحسان ـ وهو: «ما يستحسنه المجتهد بعقله» لا دليل عليه من العقل ولا من النقل والسمع والشيء إذا لم يدل عليه دليل فلا يثبت ويجب نفيه، وعدم اعتباره.

* * *

المسلـك الثانـي

قوله: (**الثاني: أنا نعلم بإجماع الأمة قبلهم أن العالم ليس له الحكم بمجرد هواه وشهوته من غير نظر في الأدلة، والاستحسان من غير نظر حكم بالهوى المجرد، فهو كاستحسان العامي، وأي فرق بين العامي والعالم في غير معرفة الأدلة الشرعية، وتمييز صحيحها عن فاسدها؟ ولعل مستند استحسانه وهم وخيال إذا عرض على الأدلة لم يحصل منه طائل، قال الشافعي ــ رحمه الله ــ : «من استحسن فقد شرع»، ولم يقل معاذ ــ حين بعث إلى اليمن ــ : إني استحسن، بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط**).

ش: **أقول**: المسلك الثاني ــ من المسلكين اللذين يدلان على فساد المعنى الثاني للاستحسان، وهو: ما يستحسنه المجتهد بعقله ــ هو: أن الأمة قد أجمعت على أنه لا يجوز للعالم المجتهد أن يثبت حكماً بمجرد الهوى والتشهي من غير أن ينظر في دلالة الأدلة، وهذا قد علمناه قطعاً قبل وجود هؤلاء الذين قالوا المعنى الثاني للاستحسان.

وإذا استحسن المجتهد الأشياء وحكم بها بعقله من غير نظر بالأدلة الشرعية فقد حكم بالهوى والتشهي.

وإذا ثبت ذلك صار استحسانه كاستحسان العامي ــ الذي لا يعرف الأدلة الشرعية ــ وذلك لأنه لا فرق بين العالم المجتهد والعامي سوى معرفة الأدلة الشرعية وتمييز الصحيح من تلك الأدلة، والفاسد منها.

فإذا استحسن العالم المجتهد بعقله دون أن ينظر إلى الأدلة الشرعية ففي هذه الحالة لا فرق بينه وبين العامي الذي لا يعرف الأدلة أصلاً.

فلا بد أن يستند في استحسانه إلى مستند شرعي، والنفس معلوم أنها لا تميل إلى الشيء إلاَّ بسبب شيء يميلها إليه، لكن هذا السبب ينقسم إلى ما

هو وهم وخيال إذا عرض على الأدلة لم يتحصل منه طائل، وإلى ما هو مشهور من أدلة الشرع، فلم يميز المستحسن ميله عن الأوهام وسوابق الرأي: إذا لم ينظر في الأدلة ويأخذ منها.

ونظراً إلى أن المستحسن لا سند شرعي له شدد الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ النكير على من اعتبره حجة بالمعنى الثاني السابق ولا أدل على ذلك من قوله المشهور: «من استحسن فقد شرع»، وقد أطال الشافعي الكلام في كتاب: «الرسالة» وكتاب «الأم» عن هذا الموضوع، ورد على القائلين بحجية الاستحسان بالمعنى الثاني السابق الذكر بأدلة من الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة والقياس.

ويدل على ما سبق ـ وهو فساد الاحتجاج بالاستحسان بالمعنى الثاني السابق الذكر ـ أمران:

الأمر الأول: أن النبـي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمين قال له: إن عرض عليك قضاء فبم تقض؟ قال: «بكتاب الله»، قال: فإن لم تجد؟ قال: «أقض بسنة رسول الله ﷺ» قال: فإن لم تجد، قال: «اجتهد رأيـي ولا آلو. فصوبه النبـي ﷺ.

وجه الدلالة: أن معاذاً ذكر الكتاب، والسنة والاجتهاد، ولم يذكر الاستحسان فأقره النبـي ﷺ على ذلك، فالاستحسان ليس بدليل فلا يعتبر.

فإن قيل: إن الاجتهاد عام وشامل يضم القياس، والمصلحة، والاستحسان.

قلنا: المقصود بالاجتهاد: هو الاجتهاد بالأدلة الشرعية، والاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بعقله دون النظر إلى الأدلة فلا يدخل ضمن باب الاجتهاد.

وهذا الأمر ذكره ابن قدامة.

الأمر الثاني: أن الاستحسان لا ضابط له، كما أنه ليس له مقاييس يقاس بها الحق من الباطل، فلو جاز لكل مفت أو حاكم أو مجتهد أن يستحسن فيما لا نص فيه، لأدى ذلك إلى وجود أحكام مختلفة في النازلة الواحدة لا ضابط لها، ولا مقاييس تبين الحق فيها، وما هكذا تفهم الشرائع.

* * *

الجواب عما استدل به القائلون بحجية الاستحسان

لقد أجيب عما استدل به القائلون بحجية الاستحسان بالمعنى الثاني ــ وهو: ما يستحسنه المجتهد بعقله ــ بأجوبة، إليك بيانها:

* * *

الجواب عن الدليل الأول والثاني

قوله: **(وأما اتباع أحسن ما أنزل إلينا من ربنا فواجب، فليبينوا أن هذا مما أنزل إلينا ربنا فضلاً عن أن يكون من أحسنه)**.

ش: **أقول**: لما استدل القائلون بحجية الاستحسان بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨]، فقد أجيب عنه بأجوبة:

الجواب الأول: أن اتباع أحسن ما أنزل إلينا هو اتباع الأدلة، وهذا واجب فبينوا أولاً أن هذا مما أنزل إلينا فضلاً عن أن يكون من أحسنه.

الجواب الثاني: أننا نستحسن إبطال الاستحسان، وأن لا يكون لنا شرع سوى المصدق بالمعجزة، فليكن هذا حجة عليهم.

الجواب الثالث: أن اللفظ عام فيدخل فيه استحسان العوام والصبيان والمجانين فيلزم من ذلك اتباع استحسانهم.

فإن قلتم: المراد بعض الاستحسانات، وهو استحسان من هو من أهل النظر.

قلنا: المراد ــ من ذلك ــ كل استحسان صدر عن أدلة الشرع، وإلاَّ فأي وجه لاعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستغناء عن النظر؟

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: **(والخبر دليل على أن الإجماع حجة، ولا اختلاف فيه، ثم يلزم على ما ذكروه استحسان العوام والصبيان)**.

ش: **أقول**: لما استدل القائلون بحجية الاستحسان بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»، أجيب عن ذلك بأجوبة:

الجواب الأول: أن هذا موقوف على ابن مسعود، كما قال الزيلعي في «نصب الراية»، والسخاوي في «المقاصد الحسنة»، وقال عبد الهادي: الحديث روي مرفوعاً من حديث أنس بإسناد ساقط، والأصح وقفه على ابن مسعود، ونقله العجلوني في «كشف الخفا».

الجواب الثاني: على فرض أن الحديث مرفوع فإنه خبر واحد، وخبر الواحد لا تثبت به قاعدة أصولية مثل: «الاستحسان».

وهذان الجوابان لم يذكرها ابن قدامة مع قوتهما.

الجواب الثالث: أن المراد به ما رآه جميع المسلمين؛ لأنه لا يخلو: إما أن يريد به جميع المسلمين، أو يريد به آحادهم.

فإن أراد به جميع المسلمين فهو صحيح؛ لأن الأمة لا تجتمع على حسن شيء إلاَّ عن دليل، والإجماع حجة، وهذا لم يختلف فيه أحد.

وإن أراد به الآحاد من المسلمين لزم منه استحسان العوام والصبيان، وهذا لا يمكن.

* * *

الاعتراض على ذلك

قوله: **(فإن فرقوا بأنهم ليسوا أهلاً للنظر)**.

ش: **أقول**: اعترض القائلون بحجية الاستحسان بالمعنى الثاني على الجواب الثالث بقولهم: إنا نقصد استحسان من هو أهل للنظر في الأدلة الشرعية، أما من ليس أهلاً للنظر كالصبيان والعوام فلا يقبل استحسانهم.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: **(قلنا: إذا كان لا ينظر في الأدلة فأي فائدة في أهلية النظر؟)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض، بأن يقال: إن المجتهد إذا استحسن الشيء وحكم به بعقله دون النظر إلى الأدلة الشرعية فلا فائدة في اشتراط أهلية النظر في الأدلة الشرعية للمجتهد؛ لأن الذي عنده الأهلية للنظر في الأدلة ولكنه لا ينظر مثل العامي والصبي الذي لا أهلية له أصلاً في النظر فيها سواء بسواء، فلا فرق بينهما. والجامع: الاستحسان بالعقل المجرد دون النظر في الأدلة الشرعية.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

لما استدل القائلون بحجية الاستحسان بالإجماع، وهو: «أن الأمة قد استحسنت دخول الحمام والشرب من السقائين من غير تقدير أجرة...» إلخ، أجيب عن ذلك بوجهين:

الوجــه الأول

قوله: **(وما استشهدوا به من المسائل لعل مستند ذلك جريانه في عصر النبي ﷺ وتقريره عليه مع معرفته به؛ لأجل المشقة في تقدير الماء المصبوب في الحمام، ومدة المقام، والمشقة سبب الرخصة)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول: أن يقال لهم من أين عرفتم أن الأمة أجمعت على ذلك من غير حجة ودليل؟

فلعل دليل إجماعهم هو: إقرار النبي ﷺ للصحابة في الشرب من ماء السقائين ودخول الحمام من غير تقدير أجرة، وهذا من رخص الشريعة الإسلامية، وسبب تلك الرخصة هو: المشقة في تقدير الماء الذي يبذل، ويشرب، والمشقة في تقدير مدة المكث والمقام في الحمام.

فالناس يختلفون في كمية الماء المستعمل، وفي الوقت الذي يمكثون فيه ومن هنا جاءت المشقة.

إذن الحكم بعدم تقدير الماء وعدم تقدير الأجرة سنده السنة التقريرية، فإذا أضفنا ذلك إلى الاستحسان فقد تحكمنا.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: **(ويحتمل أن يقال: دخول الحمام مستباح بالقرينة، والماء متلف بشرط العوض بقرينة حال الحمامي، ثم ما يبذله له إن ارتضاه الحمامي واكتفى به عوضاً، وإلاَّ طالبه بالمزيد إن شاء فهذا أمر مقاس، والقياس حجة)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني: **لعل** مستند الإجماع على عدم تقدير الماء والأجرة هو: القياس. بيان ذلك:

أن يقال: إن شرب الماء بتسليم السقاء مباح، وإذا أتلف ماءه فعليه ثمن المثل؛ لأن قرينة حاله تدل على طلب العوض فيما يبذله في الغالب، وما يبذل له في الغالب يكون ثمن المثل فيقبله السقاء، فإن منع فعليه مطالبته، فليس في هذا إلاَّ الاكتفاء في معرفة الإباحة بالمعاطاة والقرينة، وترك المماكسة في العوض، وهذا مدلول عليه من الشرع.

وكذلك داخل الحمام فإنه مستبيح، فإذا أتلف ماء الحمامي فعليه ثمن المثل، وذلك لأن قرينة حاله تدل على طلب العوض فيما يبذله في الغالب، وما يبذله يكون ثمن المثل فيقبله الحمامي.

ثم ما يبذله المستعمل إن ارتضى به الحمامي واكتفى به عوضاً عن الماء المصبوب أخذه، وإن لم يرتض به، طالبه بالمزيد إن شاء، فليس هذا أمراً مبدعاً وجديداً، ولكنه مقاس، والقياس حجة.

فثبت أن عدم تقدير الماء، والأجرة لم نأخذه عن طريق الاستحسان، بل عن طريق القياس.

* * *

المعنى الثالث للاستحسان

قوله: **(الثالث قولهم: المراد به: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه)**.

ش: **أقول**: المعنى الثالث ـ من معاني الاستحسان ـ: «أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه»، نسبه الغزالي في «المستصفى» والآمدي في «الإحكام» إلى بعض متقدمي الحنفية.

وأورده بعضهم بلفظ: «دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إبرازه وإظهاره».

والمراد بذلك: أن الاستحسان دليل يستدل به المجتهد، وهذا الدليل ينقدح في ذهن المجتهد، لا يستطيع أن يظهره بعبارة ولفظ.

* * *

مناقشة ذلك المعنى

قوله: (وهذا هوس؛ فإن ما لا يعبر عنه لا يدرى أهو وهم أم تحقيق؟ فلا بد من إظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة فلتصححه أو تزيفه).

ش: **أقول**: يمكن أن يرد على هذا المعنى للاستحسان بأن يقال: إن حقيقة هذا المعنى ـ وهو دليل ينقدح في الذهن ـ هوس، وهو: الكلام الذي يخلو عن الفائدة مثل كلام المجنون.

دليل ذلك: أن الدليل الذي لا يستطيع المجتهد أن يفصح عنه ويظهره ويعبر عنه بلفظ لا يعلم هل هو وهم قد توهم المجتهد أنه دليل وليس بدليل؟ أو أنه دليل حقيقة.

فلا بد للمجتهد من إظهاره، وإبرازه، والتعبير عنه بلفظ مفهم حتى نسبره، ونختبره بواسطة الأدلة الشرعية، فإما أن تصححه ويكون دليلاً معتبراً؛ أو تزيفه وتبطله فلا يعتبر.

أما الحكم بما لا يدرى ما هو فمن أين يعلم جوازه: أبضرورة العقل، أو نظره، أو بسمع متواتر، أو آحاد، ولا وجه لدعوى شيء من ذلك.

تنبيه: لقد ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ ثلاثة معان للاستحسان، وهي:

الأول: أنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة.

الثاني: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله.

الثالث: أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه.

أما الاستحسان بالمعنى الأول، فقد اتفق العلماء على أنه حجة؛ لأن حقيقته هو: ترك حكم إلى حكم آخر هو أولى منه بسبب دليل أقوى من دليل الحكم الأول.

أما الاستحسان بالمعنى الثاني، فقد اختلف فيه، وترجح أنه ليس بحجة.

أما الاستحسان بالمعنى الثالث، فلا يمكن أن يحتج به عاقل.

والاستحسان الموجود في كتب الفروع هو بالمعنى الأول.

وقد مثلت لذلك المعنى ـ أعني المعنى الأول ـ بعدد من المسائل الفقهية أثناء ذكري لأقسامه.

• • •

الدليل الرابع من الأدلة المختلف فيها:
الاستصلاح

قوله: (الرابع من الأصول المختلف فيها الاستصلاح).

ش: **أقول**: هذا الدليل الرابع من الأدلة المختلف فيها، وهو الاستصلاح، والفقه قائم على أساس اعتبار مصالح الناس، فالمطلع على النصوص الشرعية وأحكامها من كتاب الله، وسنَّة رسوله، وفتاوى الصحابة، والقواعد الشرعية، ليجد الدلائل العديدة على أن الشريعة الإسلامية قد راعت مصالح العباد، فكل ما هو مصلحة لهم مطلوب، وكل ما هو مضرة منهي عنه.

* * *

معنى الاستصلاح لغة

الاستصلاح لغة: طلب الإصلاح، مثل الاستفسار: طلب التفسير، وكما يقال في الحسيات: استصلح بدنه أو مسكنه، يقال في المعنويات: استصلح خلقه وأدبه.

* * *

تعريف الاستصلاح اصطلاحاً

قوله: **(وهو: اتباع المصلحة المرسلة)**.

ش: **أقول**: الاستصلاح عند الأصوليين هو: ترتيب الحكم الشرعي في واقعة لا نص فيها ولا إجماع؛ بناء على مراعاة مصلحة مرسلة، وسيأتي بيان المصلحة المرسلة.

* * *

تعريف المصلحة

قوله: **(والمصلحة هي: جلب المنفعة، أو دفع المضرة)**.

ش: **أقول**: لما عرف الاستصلاح بأنه: اتباع المصلحة المرسلة، كان لا بد من بيان حقيقة المصلحة.

والمصلحة لغة كالمنفعة وزناً ومعنى، فهي مصدر بمعنى الصلاح كالمنفعة بمعنى النفع.

والمصلحة اصطلاحاً: جلب منفعة، أو دفع مضرة.

والمنفعة هي: اللذة، أو ما كان وسيلة إليها.

ودفع المضرة، أو ما كان وسيلة إليها.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ : المنفعة هي: اللذة تحصيلاً، أو إبقاء.

فالمراد بالتحصيل: جلب اللذة مباشرة، والمراد بالإبقاء: الحفاظ عليها بدفع المضرة وأسبابها.

والمنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، فكل ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول، أو أحدها فهو مفسدة،

ودفعها مصلحة، وهذه الخمسة حفظها واقع في رتبة الضروريات ـ كما سيأتي ـ .

أقسام المصالح من حيث اعتبار الشارع لها

قوله: **(وهي على ثلاثة أقسام)**.

ش: **أقول**: تنقسم المصالح من حيث قيام الدليل على اعتبارها وعدمه إلى ثلاثة أقسام هي كما يلي:

* * *

القسم الأول: المصالح المعتبرة

قوله: **(قسم شهد الشرع باعتبارها، فهذا هو القياس، وهو: اقتباس الحكم من معقول النص، أو الإجماع)**.

ش: **أقول**: القسم الأول: المصالح المعتبرة، وهي: المصالح التي اعتبرها الشارع وشهد بذلك، وقام دليل منه على رعايتها. فهذه المصالح حجة، لا إشكال في صحتها ولا خلاف في إعمالها، ويرجع حاصلها إلى القياس؛ حيث إن الشارع إذا نص على حكم في واقعة، ودل على المصلحة التي قصدها بهذا الحكم، وأرشد بمسلك من المسالك إلى العلة الظاهرة التي ربط بها حكمه ـ لما في هذا الربط من تحقيق المصلحة ـ فإن كل واقعة غير الواقعة التي نص عليها تتحقق فيها هذه العلة يحكم فيها بحكم الشارع في واقعة النص، وهذا حكم النص.

وهذا هو المقصود من قول ابن قدامة: «وهو: اقتباس الحكم من معقول النص، والإجماع»، أي: استفاده المجتهد وحصله من معقول دليل شرعي كنص الكتاب، ونص السنة، والإجماع. وهو ما قلناه سابقاً.

مثاله من الكتاب: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [الجمعة: ٩]، فاللفظ ـ هنا ـ يدل على أن المسلم منهي عن البيع بعد النداء الثاني من يوم الجمعة، والعلة لهذا النهي هي: أن البيع في هذا الوقت مشغل عن ذكر الله وعن الصلاة.

فيقاس على ذلك كل ما يشغل عن ذكر الله والصلاة: كالإجارة والرهن والسلم ونحو ذلك، فيكون حكم تلك العقود حكم البيع من حيث التحريم ووجوب الترك.

والمصلحة المقصودة بهذا القياس تسمى: المصلحة المعتبرة من الشارع.

مثاله من السنة ـ قوله عليه السلام ـ: «القاتل لا يرث»، فإن اللفظ ـ هنا ـ دل على أن الذي قتل مورثه يحرم من حقه من الميراث، والعلة هي: أنه استعجل أمراً قبل أوانه.

فيقاس عليه الموصى له الذي قتل الموصي فإنه يحرم من استحقاقه من الوصية؛ لأنه استعجل أمراً قبل أوانه فيعاقب بحرمانه فهنا الجامع واحد. فصار الموصى له الذي قتل الموصي كالوارث الذي قتل مورثه من غير فرق.

والمصلحة المقصودة بهذا القياس تسمَّى: المصلحة المعتبرة من الشارع.

مثاله من الإجماع: أن العلماء قد أجمعوا على أن القاضي يمنع من القضاء وهو: غضبان، والعلة في ذلك: اشتغال قلبه عن الفكر، والنظر في الدليل والحكم، وتغير طبعه عن السكون والتلبث للاجتهاد.

فيقاس على ذلك: كل ما يشغله عن النظر في الدليل والحكم، وكل ما يغير طبعه فإن من هذا شأنه يمنع من القضاء.

والمصلحة المقصودة بهذا القياس تسمى: المصلحة المعتبرة من الشارع.

* * *

القسم الثاني: المصالح الملغاة

قوله: (**القسم الثاني: ما شهد الشرع ببطلانه كإيجاب الصوم في رمضان على الملك؛ لأننا لو أوجبنا عليه العتق لسهل عليه فلا ينزجر، والكفارة وضعت للزجر، فهذا لا خلاف في بطلانه؛ لمخالفته النص، وفتح هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع**).

ش: **أقول**: القسم الثاني ــ من أقسام المصالح ــ: المصالح الملغاة، وهي: المصالح التي ليس لها شاهد اعتبار من الشرع، بل شهد الشرع بردها، وجعلها ملغاة لا تعتبر.

وهذا القسم من المصالح مردود، لا سبيل إلى قبوله، ولا خلاف في عدم اعتباره وإهماله بين المسلمين.

فإذا نص الشارع على حكم في واقعة لمصلحة استأثر بعلمها، وبدا لبعض الناس حكم فيها مغاير لحكم الشارع لمصلحة توهمها هذا البعض، فتخيل أن ربط الحكم به يحقق نفعاً أو يدفع ضرراً، فإن هذا الحكم مردود على من توهمه؛ لأن هذه المصلحة التي توهمها قد ألغاها الشارع، ولم يلتفت إليها، فلا يصح التشريع بناء عليها؛ لأنها معارضة لمقاصد الشارع.

مثال ذلك: أن الملك عبد الرحمن بن الحكم قد جامع جارية في نهار رمضان، فأفتى الفقيه يحيى بن يحيى الليثي المالكي بأن عليه صوم ستين يوماً كفارة.

وعلل ذلك بأن الكفارة قد وضعت للزجر والردع، فلو أوجبنا على هذا

الملك العتق ـ كما ورد في نص الحديث ـ لسهل عليه الجماع في نهار رمضان مرة أخرى، ويعتق، ويجامع ويعتق؛ لأنه يستطيع ذلك، وبهذا لا ينزجر، فأوجب عليه الصيام زجراً له، وظن أن في ذلك مصلحة.

فهذه المصلحة ملغاة؛ لأنها معارضة للنص الشرعي، وهو حديث الأعرابي، حيث جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: «ماذا صنعت؟» قال: واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال: «أعتق رقبة»، فقال: لا أستطيع، فقال له النبي ﷺ: «عليك صيام شهرين متتابعين»، قال: لا أستطيع، قال: «أطعم ستين مسكيناً. . .» إلخ.

فهنا قد قدم الشارع العتق؛ لمصلحة العباد، ولكن ذلك الفقيه قد ترك ذلك، وأوجب على ذلك الملك صيام شهرين لمصلحة قد توهمها، فهذه المصلحة التي توهمها ملغاة؛ لأنها معارضة للنص الشرعي.

مثال آخر: التسوية بين الذكور والإناث في الميراث، قال به من لا علم له؛ لمصلحة قد توهمها.

ولكن هذه المصلحة ملغاة لمعارضتها للنص، وهو قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

والخلاصة: أن هذه المصلحة ـ في المثالين ـ ملغاة وغير معتبرة؛ لأمرين:

الأمر الأول: أنها مخالفة للنص الشرعي مخالفة صريحة.

الأمر الثاني: أنه لو فتح هذا الباب وقبل ما يتوهمه البعض أنه مصلحة لأدى وأفضى ذلك إلى تبديل وتعديل وتغيير الحدود الشرعية بسب تغير الأحوال، وما يؤدي إلى باطل فهو باطل.

* * *

القسم الثالث: المصالح المرسلة

قوله: **(الثالث: ما لم يشهد له بإبطال، ولا اعتبار معين)**.

ش: **أقول**: القسم الثالث ـ من أقسام المصالح ـ: المصلحة المرسلة، وهي المطلقة؛ حيث لم يقيدها الشارع باعتبار، ولا بإلغاء.

ونقول ـ بعبارة أخرى ـ: هي المصالح التي لم يقم دليل من الشارع على اعتبارها، ولا على إلغائها، فإذا حدثت واقعة لم يشرع الشارع لها حكماً، ولم تتحقق فيها علة اعتبرها الشارع لحكم من أحكامه، ووجد فيها أمر مناسب لتشريع الحكم، أي: أن تشريع الحكم فيها من شأنه أن يدفع ضرراً، أو يحقق نفعاً، فهذا الأمر المناسب في هذه الواقعة يسمى: المصلحة المرسلة.

ووجه أنه مصلحة هو: أن بناء الحكم عليه مظنة دفع ضرر، أو جلب نفع.

ووجه تسميتها بالمرسلة: أن الشارع أطلقها، فلم يقيدها باعتبار، ولا إلغاء، أي: لم يرد دليل من أدلة الشرع يشهد بإبطالها، ولم يرد دليل من أدلة الشرع يعتبرها.

فحقيقة المصالح المرسلة: كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع، دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار، أو الإلغاء.

* * *

أقسام المصالح المرسلة

قوله: **(وهذا على ثلاثة ضروب)**.

ش: **أقول**: القسم الثالث ـ من أقسام المصالح باعتبار الشارع لها وعدمه ـ وهي: المصالح المرسلة ـ، يتنوع إلى ثلاثة أضرب.

وبعضهم يسمى ذلك: أقسام المصالح، من حيث مراتبها إلى ثلاث مراتب:

* * *

الضرب الأول: الحاجيات

قوله: **(أحدها: ما يقع في مرتبة الحاجات)**.

ش: **أقول**: الضرب الأول: الحاجيات، وهي: الأعمال والتصرفات والمصالح التي لا تتوقف عليها الحياة واستمرارها، بل إذا تركناها لا تختل ولا تفسد الحياة الإنسانية.

فالحياة تتحقق بدون تلك الحاجيات، ولكن مع الضيق، فهي أعمال وتصرفات شرعت لحاجة الناس إلى التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة كي لا يقعوا في شدة قد تفوت عليهم بعض المطلوب.

* * *

أمثلة للحاجيات

قوله: **(كتسليط الولي على تزويج الصغيرة، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه؛ لتحصيل الكفؤ، خيفة من الفوات، واستقبالاً للصلاح المنتظر في المآل)**.

ش: **أقول**: من أمثلة الحاجبات: أن الشارع قد سلط الولي كالأب وغيره على تزويج البنت الصغيرة من الكفء.

فإن هذا لا ضرورة إليه؛ حيث إنه يمكن الحياة واستمرارها بدون ذلك.

لكن هذا محتاج إليه في اقتناء المصالح لتحصيل الأكفاء خوفاً من

فواتهم؛ لأنه يحصل بحصوله نفع في المستقبل والمآل، ويلحق بفواته ضرر خفيف.

ومن أمثلته: التوسع في بعض المعاملات كالسلم، والمساقاة.

وكذلك: الفطر بالسفر، والرخص المناطة في المرض. فهذه كلها تقع في رتبة الحاجة، أي: تدعو إليه الحاجة.

* * *

الضرب الثاني: التحسينيات

قوله: **(الضرب الثاني: ما يقع موقع التحسين، والتزيين، ورعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات)**.

ش: **أقول**: الضرب الثاني: التحسينيات، وهي: الأعمال والتصرفات والمصالح التي لا تتحرج الحياة بتركها، فهي من قبيل التزيين والتجمل، والتيسير، ورعاية أحسن المناهج والطرق للحياة، فتكون من قبيل استكمال ما يليق، والتنزه عما لا يليق من المدنسات التي تأنفها العقول الراجحة.

* * *

أمثلة للتحسينيات

قوله: **(كاعتبار الولي في النكاح، صيانة للمرأة عن مباشرة العقد؛ لكونه مشعراً بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة، ففوض ذلك إلى الولي؛ حملاً للخلق على أحسن المناهج، ولو أمكن تعليل ذلك بقصور رأي المرأة في انتقاء الأزواج، وسرعة الاغترار بالظاهر لكان من الضرب الأول، ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها)**.

ش: **أقول**: من أمثلة التحسينيات: أن الشارع اشترط الولي في النكاح وورد ذلك بالنصوص منها قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «أيما امرأة

نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل. . .»، وقوله: «لا نكاح بغير ولي وشاهدي عدل».

فإن هذا المثال يمكن أن يكون للتحسينيات، ويمكن أن يكون للحاجيات.

فيكون مثالاً للتحسينيات إذا قلنا: إن اشتراط الولي في النكاح كان لعلة خاصة وهي: أن نصون المرأة عن مباشرة عقد نكاحها؛ لأن المرأة لو باشرت عقد نكاحها بنفسها لكان ذلك مشعراً بتوقانها إلى الرجال، وحبها لهم ــ وأيضاً ــ يجعلها توصف بقلة الحياء، وأنه لا مروءة لها، وهذا يقلل من قيمتها عند الخاطب.

ونظراً إلى ذلك منعت من أن تباشر عقد نكاحها بنفسها، وفوض ذلك إلى الولي؛ تزييناً للمرأة وتحسيناً لها في نظر الرجال وحملاً للخلق على أحسن المناهج وأجمل السير.

ويكون مثالاً للحاجيات إذا قلنا: إن اشتراط الولي في النكاح كان لعلة أخرى غير الأولى، وهي: أن رأي المرأة قاصر في اختيار وانتقاء الأزواج، وأنها تغتر بالمظاهر.

ونظراً لذلك منعت المرأة من أن تباشر عقد نكاحها بنفسها، وفوض ذلك إلى الولي؛ لأن الولي أعلم بمعادن الرجال منها، ويستطيع ــ في الغالب ــ معرفة الصالح من غيره.

ولكن اشتراط الولي في النكاح وكونه يتولى عقد نكاحها لا يسلب عبارة المرأة، فلا بد من أخذ رأيها في الرجل الذي ستتزوجه ولا بد من إذنها بصراحة فيه، أو ما يدل على إذنها.

ومن أمثلة التحسينيات: «آداب الأكل والشرب»، و «مجانبة ما استخبث من الطعام»، و «الابتعاد عن الإسراف والتقتير»، و «المنع من بيع النجاسات»، و «المنع من بيع الكلأ والماء».

* * *

لا يجوز التمسك بالحاجيات والتحسينيات من غير دليل؟

قوله: **(فهذان الضربان لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل).**

ش: **أقول**: لا يجوز للمجتهد التمسك والأخذ بالمصالح الحاجية والتحسينية بلا دليل ولا أصل شرعي يعتمد عليه. هذا متفق عليه بين العلماء.

أي: أن المجتهد لا يرتب على المصلحة الحاجية والتحسينية أي حكم شرعي إلاَّ بدليل شرعي صحيح.

واستدل العلماء على ذلك بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(فإنه لو جاز ذلك كان وضعاً للشرع بالرأي).**

ش: **أقول**: الدليل الأول: أن الحكم الشرعي هو المستند إلى دليل من أدلة الشرع كالكتاب، أو السنَّة، أو الإجماع، أو القياس، فلو جاز التمسك بالمصلحة الحاجية والتحسينية بدون دليل أو أصل شرعي مما سبق لكان ذلك وضعاً للشرع بالرأي المجرد. وهذا باطل.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولما احتجنا إلى بعثة الرسل)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني: أنه لو جاز التمسك بالمصلحة الحاجية والتحسينية بدون دليل أو أصل شرعي ـ مما سبق ـ لما احتيج إلى بعثة الرسل والأنبياء يعلمون الناس شرع ربهم، ولكان الخلق يشرعون ما يريدون بعقولهم فما حسَّنه العقل أثبتوه، وما قبَّحه العقل اجتنبوه ونفوه، وهذا ظاهر البطلان؛ حيث إن العقل لا دخل له في التشريع، فلا بد لكل حكم من أن يستند إلى أصل شرعي.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(ولكان العامي يساوي العالم في ذلك، فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث: أن الفرق بين العالم المجتهد، والعامي هو: أن العالم المجتهد يعرف الأدلة الشرعية، ومراتبها، والقوي منها والضعيف واستنباط الأحكام منها، أما العامي فلا يعرف شيئاً من ذلك.

فلو جاز التمسك بالمصلحة الحاجية والتحسينية بدون دليل وأصل شرعي، لما كان بينهما فرق، ولكان كل واحد منهما يساوي الآخر؛ وذلك لأن كل واحد منهما يعرف مصلحة نفسه فيما يقع موقع التحسين والحاجة.

* * *

الضرب الثالث: الضروريات

قوله: **(الضرب الثالث: ما يقع في رتبة الضروريات، وهو: ما عرف**

من الشارع الالتفات إليها وهي خمسة: أن يحفظ عليهم: دينهم، وأنفسهم، وعقلهم، ونسبهم، ومالهم).

ش: **أقول**: الضرب الثالث: الضروريات، وهي: الأعمال والتصرفات والمصالح التي اعتنى الشارع بها؛ حيث إنه لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وصيانة مقاصد الشريعة. بحيث إذا فقدت أو فقد بعضها لم تجر المصالح على استقامة، بل تختل الحياة الإنسانية، أو تفسد، أو تنهار.

ويكون ذلك بإقامة أركانها وتثبيت قواعدها، كما يكون بدرء الفساد، والاختلال الواقع عليها، أو المتوقع فيها.

ولذا شرع حفظ دين المسلمين، وأنفسهم، وعقولهم، ونسبهم، ومالهم، وهذه هي الضروريات الخمس المعروفة.

* * *

أمثلة للضروريات

قوله: **(ومثاله: قضاء الشارع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدع؛ صيانة لدينهم، وقضاؤه بالقصاص؛ إذ به حفظ النفوس، وإيجابه حد الشرب، إذ به حفظ العقول، وإيجابه حد الزنا، حفظاً للنسل والأنساب، وإيجابه زجر السارق، حفظاً للأموال، وتفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل).**

ش: **أقول**: من أمثلة الضروريات ما يلي:

أن الله ــ سبحانه وتعالى ــ: شرع لحفظ الدين: «قتل الكافر المضل عن هذا الدين»، و «قتل المرتد الداع إلى الردة»، و «عقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته»، و «شرع الجهاد».

وشرع لحفظ النفوس: «عقوبة القصاص»، و «عقوبة الدية» و «وجوب الأكل والشرب واللبس والمسكن، مما يتوقف عليه بقاء الحياة وصون الأبدان من التلف».

وشرع لحفظ العقول: «عقوبة شرب الخمر»، و «وجوب الأكل والشرب الذي يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل».

وشرع لحفظ النسل والأنساب: «عقوبة الزنا»، و «أحكام الحضانة والنفقات».

وشرع لحفظ المال: «عقوبة السرقة»، و «أصل المعاملات المختلفة بين الناس لصيانة الحقوق، وشرعت التضمينات».

ولا يمكن تفويت هذه الأصول الخمسة، فأساس الأعمال التي تعد من المصالح الضرورية أن لا تقوم تلك الأمور الخمسة ــ التي هي من أركان الحياة البشرية الصالحة ــ إلَّا بمراعاتها.

تنبيه: الأحكام التي شرعت لصيانة الضروريات هي أهم الأحكام، وأحقها بالمراعاة، وتليها الأحكام المشروعة لضمان الحاجيات، ثم الأحكام المشروعة للتحسين والتكميل.

* * *

حجية المصلحة الضرورية المرسلة

لقد سبق أن بينا أن المصلحة التي شهد لها الشرع بالاعتبار حجة بالاتفاق، وأن المصلحة التي شهد الشرع لها بالإلغاء ليست بحجة بالاتفاق، وأن المصلحة الحاجية والتحسينية لا يمكن أن نتمسك بها في إثبات حكم إلَّا إذا كانت مستندة إلى أصل شرعي من الأصول المعتبرة فلم يبق إلَّا المصلحة التي تقع في مرتبة الضروريات والتي لم يرد دليل من أدلة الشرع يشهد لها

بالاعتبار، ولا بالإلغاء، بل أطلقت، فهذه المصلحة قد اختلف العلماء في حجيتها على مذاهب، من أهمها مذهبان، هما:

* * *

المذهب الأول: أنها حجة

قوله: **(فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن هذه المصلحة حجة)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن المصلحة المرسلة حجة، أي: هي دليل من الأدلة التي تثبت بها الأحكام الفرعية.

ذهب إلى ذلك الإمام مالك.

وذهب إليه بعض الشافعية ولكن ببعض القيود، وسيأتي التحقيق في ذلك إن شاء الله.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لأنا قد علمنا أن ذلك من مقاصد الشرع، وكون هذه المعاني مقصودة عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب، والسنة، وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، فيسمى ذلك مصلحة مرسلة، ولا نسميه قياساً؛ لأن القياس يرجع إلى أصل معين)**.

ش: **أقول**: أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن المصلحة المرسلة حجة ـ استدلوا بقولهم: إننا قد علمنا أن النظر إلى المصالح من مقاصد الشرع.

فالفقه الإسلامي قائم على أساس اعتبار مصالح الناس، فكل ما هو مصلحة وردت الأدلة بطلبه، وكل ما هو مفسدة وردت الأدلة على منعه، وهذا أصل قرره فقهاء المسلمين، كما أنهم اتفقوا على أن جميع أحكامه

ـ سبحانه ـ متكفلة بمصالح العباد في الدارين، وأن مقاصد الشريعة ليست سوى تحقيق السعادة الحقيقية لهم.

وإن المطلع على نصوص الكتاب والسنة، وفتاوى الصحابة، وقرائن الأحوال، والقواعد الشرعية المجمع عليها ليجد الأدلة العديدة المتضافرة على أن الشريعة الإسلامية قد راعت مصالح العباد، وأنها قائمة على أساس توفير السعادة لهم.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ : إن الأصل في المعاملات ونحوها من التكليفات الالتفات إلى المعاني والبواعث التي شرعت من أجلها الأحكام، وهذه المعاني والبواعث إنما هي المصالح التي بنيت عليها هذه الأحكام، فهي إذن مصالح معقولة، يدرك العقل فيها حس ما طالب به الشرع، وقبح ما نهى عنه، والله ـ سبحانه وتعالى ـ أوجب علينا ما تدرك عقولنا نفعه، وحرم علينا ما تدرك عقولنا ضرره، فإذا حدثت واقعة لا حكم للشارع فيها، وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر ـ بناء على أن الإذن في شرع الله يدور مع المصلحة أينما دارت ـ كان حكمه على أساس صحيح لدى الشارع.

فإن قيل: لماذا سميتم ذلك مصلحة مرسلة، ولم تسموه قياساً؟

قلنا: سمَّيناه بذلك، ولم نسمِّه بالقياس؛ لأن القياس لا بد أن يرجع إلى أصل معين ـ وهو الأصل المقاس عليه ـ .

بخلاف المصلحة المرسلة فإنها لا ترجع إلى أصل معين، بل إن الشارع الحكيم قد اعتبرها في مواضع كثيرة من الشريعة فاعتبرناها حيث وجدت؛ لأنا علمنا أن اعتبار المصالح مقصد من المقاصد الشرعية فيجب أن نعتبره. والله أعلم.

المذهب الثاني: أنها ليست بحجة

قوله: **(والصحيح أن ذلك ليس بحجة)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن المصلحة المرسلة ليست بحجة، أي: أن المصلحة المرسلة لا تصلح دليلاً تثبت به الأحكام الفرعية.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة ـ رحمه الله هنا ـ، وبعض الحنابلة، وبعض الشافعية، وبعض المتكلمين.

تنبيه: نسب هذا المذهب إلى جمهور العلماء من الحنابلة والشافعية والحنفية، ولكن الحقيقة خلاف ذلك، فمن تتبع واستقرأ كتب الفقه في جميع المذاهب فإنه سيجد أن جميع الفقهاء يستدلون بالمصالح المرسلة، ولكن تختلف هذه المذاهب في التوسع والتضييق في الأخذ بها. قال القرافي في «شرح تنقيح الفصول»: «أما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا، وإذا تفقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا، وجمعوا، وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي ـ حينئذٍ ـ في جميع المذاهب وقال ابن دقيق العيد: «إنه لا يخلو أي مذهب من اعتباره في الجملة، ولكن الإمام مالك قد توسع في الأخذ بها، ويليه الإمام أحمد».

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن المصلحة المرسلة ليست بحجة ـ بأدلة، من أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: (لأنه ما عرف من الشارع المحافظة على الدماء بكل طريق، ولذلك لم تشرع المثلة، وإن كانت أبلغ في الردع والزجر، ولم يشرع القتل في السرقة، وشرب الخمر).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن المصلحة المرسلة ليست بحجة ـ : أننا لما استقرأنا وتتبعنا كلام الشارع لم نعلم أنه حافظ عليها بكل طريق، بل اختلف الحكم باختلاف متعلقه.

فمثلاً: الدماء لم يشرع في المحافظة عليها والزجر عن ارتكابها أبلغ مما شرع.

فلم تشرع المثلة في القاتل عمداً وعدواناً، مع أنها أبلغ في الزجر عن القتل.

وكذلك لم يشرع القتل في السرقة، وشرب الخمر، مع أنه أبلغ في الزجر عن العود لمثله.

فلم يشرع شيء من ذلك، فلو كانت هذه المصلحة حجة لحافظ الشرع على تحصيلها بأبلغ الطرق، ولكن لم يفعل شيئاً من ذلك فلا تكون حجة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (فإذا أثبت حكماً لمصلحة من هذه المصالح لم يعلم أن الشرع حافظ على تلك المصلحة بإثبات ذلك الحكم كان وضعاً للشرع بالرأي، وحكماً بالعقل المجرد، كما حكي أن مالكاً قال: «يجوز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين»، ولا نعلم أن الشرع حافظ على مصلحتهم بهذا الطريق، فلا يشرع مثله. والله أعلم).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أن المصلحة المرسلة ليست بحجة ـ : أن الحكم الشرعي هو المستند إلى دليل وأصل شرعي كالكتاب، أو السنة، أو الإجماع أو القياس ونحوها.

فلو أثبت المجتهد حكماً مستنداً إلى مصلحة من تلك المصالح بدون دليل شرعي كان حكماً بالعقل المجرد، وضعاً للشرع بالرأي والتشهي، وهذا ظاهر البطلان.

مثاله: حكي عن الإمام مالك أنه قال: «يجوز قتل الثلث من الخلق الاستصلاح الثلثين».

فهذا حكم قد أثبته الإمام مالك مستنداً إلى مصلحة بدون دليل شرعي واضح، فلا يعلم أن الشرع ـ بعد التتبع والاستقراء لأحكامه ـ حافظ على مصلحة العباد بهذا الطريق، فلا يمكن أن يشرع مثله.

تنبيه: ما حكاه ابن قدامة عن الإمام مالك: «وهو جواز قتل الثلث لاستصلاح الثلثين»، لم أجده في مضانه من كتب المالكية.

ولكن من تتبع كتب الأصول، واطلع على موقف الأئمة والمذاهب من الاستصلاح وجد أن أكثر تلك الكتب قد بينت أن الإمام مالك قد توسع وأفرط في الاستدلال بالمصالح، فمثلاً قال إمام الحرمين في «البرهان»: «وأفرط ـ أي: الإمام مالك ـ في القول بها حتى جره إلى استحلال القتل وأخذ المال لصالح يقتضيها في غالب الظن وإن لم يجد لها مستنداً»، ولقد اعترض على كلام إمام الحرمين بعض العلماء ومنهم:

أبو العز المقترح في «حاشيته على البرهان»، قائلاً: «إن هذا القول لم يصح نقله عن مالك، هكذا قاله أصحابه».

ومنهم ابن شاس المالكي، حيث أنكر هذا الكلام من إمام الحرمين في «التحرير» وقال: «أقواله تؤخذ من كتبه، وكتب أصحابه، لا من نقل الناقلين».

ومنهم أبو عبد الله القرطبي، حيث قال: «وقد اجترأ إمام الحرمين وجازف فيما نسبه إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل، وهذا لا يوجد في كتب مالك، ولا في شيء من كتب أصحابه».

والحق عندي: أن جميع الأئمة الأربعة يقولون بالمصلحة المرسلة، لكن تختلف هذه المذاهب في التوسع والتضييق في الأخذ بها، فالإمام مالك يتوسع في الأخذ بها، ثم يأتي بعده الإمام أحمد، كما قال ابن دقيق العيد وشهاب الدين القرافي ـ رحمهما الله تعالى ـ وقد سبق النقل عنهما ـ .

تنبيه آخر: في هذه المسألة مذاهب، هي كما يلي:

المذهب الأول: أن المصلحة المرسلة حجة مطلقاً.

المذهب الثاني: أن المصلحة المرسلة ليست بحجة مطلقاً.

وذكر ابن قدامة هذين المذهبين.

المذهب الثالث: أن المصلحة المرسلة حجة، بشرط: أن تكون تلك المصلحة ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع، أو لأصل جزئي، ونسب إلى الإمام الشافعي.

المذهب الرابع: إن المصلحة المرسلة حجة، بشروط ثلاثة:

الشرط الأول: أن تكون المصلحة المرسلة ضرورية وهو: ما يكون من الضروريات الخمس التي يجزم بحصول المنفعة منها.

الشرط الثاني: أن تكون المصلحة المرسلة كلية وعامة حتى تعم الفائدة

جميع المسلمين، احترازاً عن المصلحة الجزئية لبعض الناس، أو في حالة مخصوصة.

الشرط الثالث: أن تكون المصلحة المرسلة قطعية، أي: نقطع بوجودها، ولم يختلف في ذلك.

وهذا المذهب قد اختاره كثير من الأصوليين، ومنهم الغزالي في «المستصفى»، والبيضاوي في «المنهاج».

والآمدي قد رجح أن يكون هذا المذهب هو ما أراده الإمام مالك، فقال في «الإحكام»: «وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به وهو الحق إلاَّ ما نقل عن الإمام مالك أنه يقول به، مع إنكار أصحابه لذلك عنه، ولعل النقل إن صح عنه، فالأشبه: أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً، لا فيما كان من المصالح غير ضروري، ولا كلي، ولا وقوعه قطعي».

وهذا المذهب هو المختار عندي، أي: لا يجوز الاحتجاج بالمصلحة المرسلة مطلقاً، ولا يجوز ردها مطلقاً، ولكن يجوز الاحتجاج بالمصلحة المرسلة بالشروط الثلاثة السابقة.

وأزيد شرطاً رابعاً، وهو: الملائمة بين المصلحة الملحوضة، ومقاصد الشرع في الجملة، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من أدلته القطعية، بل تكون من جنس المصالح الكلية التي قصد الشارع إلى تحصيلها، أو قريبة منها، وليست غريبة عنها وإن لم يشهد لها دليل خاص بالاعتبار.

واخترت ذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن الأخذ بالمصالح المرسلة ـ بالشروط السابقة ـ هو الذي يتفق مع روح الشريعة الإسلامية التي جاءت برعاية مصالح العباد، فطلبت منهم، أو أباحت لهم كل ما يجلب لهم النفع، وحرمت عليهم ـ أو كرهت لهم ـ كل ما يجلب لهم مفسدة أو ضرراً.

الأمر الثاني: أن هناك نصوصاً كثيرة وردت عن الشارع قد عللت الأحكام بمصالح العباد، وما أثر عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ من رعاية المصالح في فتاويهم وقضاياهم، كل ذلك يدل دلالة واضحة على أن المصلحة المرسلة معتبرة.

وما نقل عن بعض العلماء أنه ينكر العمل بالمصلحة المرسلة. فالظاهر ـ والله أعلم ـ أنه ينكر الأخذ بها وهي مجردة عن تلك الشروط، أما المصلحة بتلك الشروط السابقة فقد أخذ بها جل مجتهدي الأمة. والله أعلم.

تنبيه ثالث: ما سبق من الخلاف في الأخذ بالمصلحة وعدم الأخذ بها قد أثر في بعض المسائل الفقهية، إليك ذكر بعضها:

- **المسألة الأولى: قتل الجماعة بالواحد**:

إذا اشترك اثنان أو أكثر ـ ممن يجب عليهم القصاص ـ في قتل واحد عمداً وعدواناً فإنه يقتل الجميع عند مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد في الرواية المشهورة عنه.

واستدل هؤلاء ـ كلهم ـ بالمصلحة المرسلة، حيث قالوا: إن القصاص لو سقط بالاشتراك لأدى إلى اتساع القتل به، فيؤدي إلى إسقاط حكمة الردع والزجر، فاقتضت المصلحة قتلهم به.

وهذا يدل على ما قلناه ـ فيما سبق ـ من أن القول بالمصلحة هو مذهب جميع الأئمة الأربعة، إلَّا أنهم اختلفوا في التوسع فيها والتضييق.

واحتجوا بغير ذلك كفعل عمر حيث قتل سبعة برجل واحد، وفعل ابن عباس حيث قتل جماعة بواحد.

وهناك مذهب ثان ـ في هذه المسألة ـ وهو: أنه لا يقتل الجماعة بالواحد، وإنما تجب الدية، وهو مذهب أكثر الظاهرية، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقوله: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾ [البقرة: ١٧٨].

وجه الدلالة: أن مقتضى الآيتين: أنه لا يؤخذ بالنفس أكثر من نفس واحدة.

● المسألة الثانية: تغريب الزاني البكر:

إذا زنى الحر البكر فإن عليه جلد مائة جلدة، هذا متفق عليه، واختلف في وجوب التغريب عليه مع الجلد، على مذاهب:

المذهب الأول: أنه يغرب عاماً، لا فرق في ذلك بين الذكر والأنثى. وهو مذهب الشافعي وأحمد وأكثر العلماء وحجتهم حديث عبادة بن الصامت، وفيه أن النبي ﷺ قال: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام» وهو صريح، وغيره من الأدلة.

المذهب الثاني: أنه لا تغريب على أحد إلَّا أن يرى الإمام ذلك. وهو مذهب أبي حنيفة، والحنفية، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

وجه الاستدلال: أن الفاء في قوله: ﴿فَٱجْلِدُواْ﴾ للجزاء، وإذا ذكر الجزاء بعد الشرط بالفاء دل على أنه هو الجزاء فقط.

وأجابوا عن حديث التغريب بأن العمل به نسخ للكتاب، وهو لا يجوز.

المذهب الثالث: التفريق بين الذكر والأنثى فيغرب الرجل، ولا تغرب المرأة، وهو مذهب الإمام مالك ــ رحمه الله ــ .

ودليله هو حديث التغريب، لكنه خصص المرأة من عموم الحديث بالمصلحة المرسلة؛ وذلك لأن المرأة تحتاج إلى حفظ وصيانة، فإذا غربت بغير محرم كان في ذلك إغراء لها بالفجور، وتمكين منه، وتضييع لها، وذلك ينافي قصد الشارع من وجوب الحد، لأنه ما شرع إلاَّ زجراً عن الزنا.

وإن غربت بمحرم أدى ذلك إلى عقاب من لم يجرم وليس بزان، ونفي من لا ذنب له، وإن كلفت أجرته ففي ذلك زيادة على عقوبتها كما لو زاد ذلك على الرجل، ولذا يخصص عموم الحديث الوارد لهذه المعاني.

ولذلك ذكر بعض العلماء أن العبد لا يغرب إذا زنى؛ لأن تغريب العبد عقوبة لسيده ومالكه بمنعه منفعته مدة نفيه، وكلام الشارع يقتضي أن لا يعاقب غير الجاني.

• المسألة الثالثة: تحليف المدعى عليه:

إذا كانت الدعوى في الأموال، ولم تكن للمدعي بينة، وجبت اليمين على المدعى عليه ــ هذا بالاتفاق ــ ولكن اختلفوا هل يحلف كل مدعى عليه في هذه الحال أو لا يحلف إلاَّ من ثبتت بينه وبين المدعي خلطة؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن اليمين تلزم المدعى عليه بنفس الدعوى مطلقاً.

وهذا مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد، واحتجوا بعموم قوله ـ عليه السلام ـ : «البينة على المدعي واليمين على من المدعى عليه»، وهذا مذهب.

المذهب الثاني: أنه لا يحلف المدعى عليه إلاَّ إذا كانت بينه وبين المدعي مخالطة أو ملابسة. وهذا مذهب الإمام مالك، واحتج بالمصلحة المرسلة وذلك حتى لا يتخذ الناس الدعاوى ذريعة إلى القضاء، فيحصل الأذى لكثير من الناس، دون مبرر.

• • •

ســـد الذرائـــع

تـــعـــريـــفـــه

الذرائع جمع ذريعة، وهي في اللغة: كل ما يتخذ وسيلة وطريقاً إلى شيء غيره.

وسدها: معناه: منعها، ورفعها، وحسم مادتها.

وهي في اصطلاح الأصوليين: كل وسيلة مباحة قصد التوصل بها إلى المفسدة، أو لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة، لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، وسد الذرائع هو: حسم مادة وسائل الفساد بمنع هذه الوسائل ودفعها.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ هي: التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة، وسد الذرائع ــ على هذا ــ هو حسم مادة وسائل الفساد بمنع هذه الوسائل ودفعها.

* * *

حجية سد الذرائع

إن مَن استقرأ وتتبع فقه الأئمة الأربعة وما ورد عنهم من أحكام وفتاوى ليجد أن جميعهم قد احتجوا بهذا الدليل، ولكن بعضهم قد اشتهر

عنه أنه يقول به كالإمام مالك، فقد توسع في الأخذ به، ويليه الإمام أحمد، أما الإمامان أبو حنيفة، والشافعي فقد ضيقا في استعمال هذا الدليل.

وإليك بيان ذلك:

ذكر القرافي في «شرح تنقيح الفصول»: أن الذرائع ثلاثة أقسام:

قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه: كحفر الآبار في طريق المسلمين، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله ـ تعالى ـ عند سبها.

وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد، ووسيلة لا تحسم: كالمنع من زراعة العنب خشية أن يصنع منه الخمر، وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية من الزنا فهذا لم يقل به أحد.

وقسم اختلف العلماء فيه هل يسد أم لا؟ كبيوع الآجال عندنا اعتبرنا نحن الذريعة فيها، وخالفنا غيرنا.

ثم قال ـ في آخر كلامه ـ : «وحاصل القضية: أننا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا».

ثم جاء أبو إسحاق الشاطبي وقرر ذلك في «الموافقات»، وأطال الكلام فيه.

وبين في موضع آخر من «الموافقات» أن سد الذرائع هو دليل من أدلة الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وإن لم يسمياه بهذا الاسم، أما استعمال هذا الدليل في المذهب الحنبلي فقد صرح به ابن القيم في «إعلام الموقعين»، فقال: «وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف».

والخلاصة: أن من قرأ كتب الفقه في جميع المذاهب فسيرى استعمال سد الذرائع والاستدلال به ظاهراً غير خفي. والله أعلم.

وإليك ذكر بعض الأدلة على أن سد الذرائع حجة، فأقول:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٠٤].

وجه الاستدلال: أن الله ــ سبحانه وتعالى ــ نهى المؤمنين أن يقولوا هذه الكلمة ــ مع أن قصدهم كان حسناً ــ ، لئلا يكون ذلك ذريعة إلى أن يقولها اليهود للنبـي ﷺ تشبهاً بالمسلمين، ولكن اليهود يقصدون بها غير ما يقصده المسلمون، وإنما يسبون بها النبـي ﷺ.

فائدة: معنى: راعنا، أي: ارعنا سمعك، وكان اليهود يقولونها ويقصدون بها وصف النبـي ﷺ بالرعونة وهي: الحماقة والطيش.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۗ ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وجه الاستدلال: أن الله ــ سبحانه وتعالى ــ قد حرَّم سب آلهة المشركين ــ مع كون السب غيضاً، وحمية لله، وإهانة لأصنامهم ــ لكونه ذريعة إلى أن يسبوا الله ــ تعالى ــ وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبنا لآلهتهم. فلذلك أمرنا بترك مسبة آلهتهم لئلا يؤدي إلى مسبة الله.

الدليل الثالث: أن النبـي ﷺ كان يكف عن قتل المنافقين ــ مع كونه مصلحة ــ لئلا يكون ذريعة إلى تنفير الناس عنه، وقولهم: إن محمداً يقتل أصحابه، وهذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه ومن لم يدخل فيه، ومفسدة التنفير أعظم من مفسدة ترك قتلهم، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل.

الدليل الرابع: من الإجماع: حيث إن عمر بن الخطاب، وعلي، وابن

عباس أفتوا بقتل الجماعة بالواحد، ولم ينكر عليهم أحد فكان إجماعاً.

وكان الأصل عدم جواز قتلهم بالواحد؛ لأن من معنى القصاص المساواة وإنما حكموا بذلك بناءً على سد الذرائع؛ لئلا يكون عدم القصاص ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء.

والأدلة على حجية سد الذرائع وأنه من أدلة استنباط الأحكام كثيرة جداً قد، ذكر منها ابن القيم في «إعلام الموقعين» تسعاً وتسعين دليلاً، فإن شئت فارجع إليه.

وبعض الشافعية وطوائف أخرى أنكرت هذا الدليل، وقالوا: لا يحتج بسد الذرائع.

وإليك بعض المسائل التي تأثرت بالخلاف في هذا الدليل:

● المسألة الأولى: حكم اشتراك الجماعة في الصيد:

إذا اشترك اثنان أو أكثر ــ وهم محرمون ــ في قتل صيد واحد هل يجب على كل واحد منهم جزاء، أو يجب جزاء واحد على الجميع؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يجب على كل واحد منهم جزاء كامل.

ذهب إلى ذلك الإمام مالك، وأبو حنيفة.

واستدل مالك بسد الذرائع، وذلك لأنه إذا سقط عنهم جزاء جملة ووجب جزاء واحد كانت العقوبة سهلة واتخذ ذلك ذريعة إلى قتل المحرم من الصيد وارتكاب المحرم؛ إذ يلجأ كل من أراد الصيد وهو محرم إلى الاشتراك مع غيره؛ لتخفيف الجزاء عن نفسه.

أما أبو حنيفة فقد استدل بأن الفعل الذي صدر منهم ــ وهو القتل ــ

لا يتجزأ، وكل فعل لا يقبل التجزئة إذا صدر من فاعلين يضاف إلى كل واحد منهما كاملاً، وإذا أضيف إلى كل منهما كاملاً كان كل واحد منهما جانياً تلك الجناية.

المذهب الثاني: أنه يجب جزاء واحد على الجميع.

ذهب إلى ذلك الشافعي، وأحمد في الصحيح عنه، بقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

وجه الاستدلال: أن الله ـ سبحانه ـ أوجب المثل، والجماعة قتلت صيداً واحداً فيلزمهم مثله، والزائد خارج عنه فلا يجب وهو ـ أيضاً ـ مروي عن عمر وابن عباس وابن عمر وغيرهم من الصحابة.

• المسألة الثانية: حكم نكاح المريض مرض الموت:

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن النكاح صحيح إلاَّ أنه يكون بمهر المثل فيما إذا أصدقها أكثر من مهر مثلها، ذهب إلى ذلك أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد واحتجوا بقياسه على البيع والشراء، فكما أن بيعه وشراءه صحيح فكذلك نكاحه ولا فرق، والجامع: أن كلاً منهما عقد معاوضة واستدل بعضهم بفعل بعض الصحابة.

المذهب الثاني: أن النكاح غير صحيح، وهو مذهب الإمام مالك.

واستدل بسد الذرائع؛ وذلك لأنه يتهمه بقصد إضرار الورثة بإدخال وارث جديد زائد فيمنع منه، حتى لا يتخذ ذريعة للتشفي من الورثة وإدخال الضرر عليهم.

• • •

العـــرف

تـعـريـفـه

العرف في أصل اللغة: بمعنى المعرفة، وهو ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه.

والعرف في الاصطلاح: اختلفت عبارات العلماء في تعريفها، ولكن أقربها إلى الصواب ـ في نظري ـ: أنه ما يتعارفه أكثر الناس ويجري بينهم من وسائل التعبير، وأساليب الخطاب والكلام، وما يتواضعون عليه من الأعمال، ويعتادونه من شؤون المعاملات مما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي.

* * *

أقسـام العـرف

العرف ينقسم إلى عدة أقسام باعتبارات مختلفة.

أولاً: ينقسم العرف باعتبار من يصدر عنه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: العرف العام، وهو: ما تعارفه أكثر الناس في جميع البلدان مثل عقد الاستصناع في أحذية، وألبسة، وأدوات وغيرها.

القسم الثاني: العرف الخاص، وهو: ما تعارفه واعتاده أكثر الناس في

بعض البلدان، مثل: إطلاق لفظ الدابة على الفرس عند أهل العراق، بينما ذلك يختلف في مصر.

القسم الثالث: العرف الشرعي وهو اللفظ الذي استعمله الشرع مريداً منه معنى خاصاً، مثل: الصلاة فإنها في الأصل الدعاء واستعملها الشارع مريداً بها الصلاة المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم. وكذلك الزكاة، والحج، والصوم.

ثانياً: ينقسم العرف باعتبار سببه ومتعلقه إلى قسمين:

القسم الأول: العرف القولي وهو اللفظي، وهو: أن يتعارف أكثر الناس على إطلاق لفظ على معنى ليس موضوعاً له، بحيث يتبادر إلى الذهن عند سماعه من غير قرينة ولا علاقة عقلية.

مثاله من المفردات لفظ «الدابة»، فإنه في اللغة يطلق على كل ما يدب على الأرض، وقد خصصه بعضهم بالفرس، وبعضهم بالحمار؛ وتعارفوا على ذلك.

ومثاله من المركبات: قول الحالف: «والله لا أضع قدمي في دار فلان»، فإن ذلك في العرف يطلق على عدم الدخول مطلقاً.

القسم الثاني: العرف الفعلي وهو ما كان موضوعه بعض الأعمال التي اعتادها الناس في أفعالهم العادية، أو معاملاتهم المدنية مثل بيع المعاطاة ـ وهو: أن يقول: أعطني بهذا الدينار خبزاً فيعطيه ما يرضيه ـ فهذا بيع صحيح دليله العرف.

وهناك تقسيمات للعرف أخرى ذكرها بعض العلماء.

* * *

حجيـة العـرف

العرف قد احتج به كل الأئمة الأربعة على إثبات الأحكام الفقهية على خلاف بينهم في التوسع والتضييق، ولكن العرف لا يُحتج به إلاَّ بشروط، هي كما يلي:

الأول : أن يكون العرف عاماً، أو غالباً.

الـثـانـي: أن يكون العرف مطرداً، أو أكثرياً.

الثـالـث: أن يكون العرف موجوداً عند إنشاء التصرف.

الـرابـع: أن يكون العرف ملزماً.

الخامس: أن لا يخالف العرف دليلاً شرعياً معتمداً.

السادس: أن لا يعارضه تصريح بخلافه.

* * *

أدلة حجية العرف

لقد استدل على حجية العرف بما يلي:

الدليل الأول: أن ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات والأعراف المطردة فيهم، ولو لم يعتبرها لما كان هناك مانع من اختلاف التشريع، واختلاف الخطاب.

الدليل الثاني: أن الشارع قد اعتبر العادات ـ التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية ـ ورتب عليها أحكاماً فشرع القصاص والنكاح والتجارة وغيرها؛ لأنها أسباب للانكفاف عن القتل وبقاء النسل ونماء المال عادة وعرفاً.

الدليل الثالث: أن ما تعارف عليه الناس وعاداتهم لو لم تعتبر لأدى إلى تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائز، أو غير واقع. بيان ذلك:

أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلف به، وما أشبه ذلك من العادات المعتبرة في توجه التكليف أو لا.

فإن اعتبر فهو ما أردنا إثباته.

وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر وعلى غير القادر والعالم، وعلى من له مانع، ومن لا مانع له، وذلك عين تكليف ما لا يطاق. وهو لا يجوز. فلم يبق إلَّا الأول، وهو المطلوب.

* * *

أثر هذا الدليل على الفروع

إن اعتبار العرف دليلاً شرعياً، كان له أثر في بعض المسائل الفقهية، وإليك ذكر بعضها.

المسألة الأولى: بيع الثمر بعد الصلاح بشرط التبقية. اختلف في ذلك: على مذاهب:

المذهب الأول: أنه إذا بدا صلاح الثمر جاز بيعه مطلقاً، وبشرط القطع والترك على الشجر، وهو مذهب مالك وأحمد والشافعي، واحتجوا بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها».

المذهب الثاني: أنه لا يجوز بشرط التبقية، فإذا شرطها فسد العقد، وهو مذهب أبي حنيفة، لأنه شرط لا يقتضيه العقد، وفيه منفعة لأحد المتعاقدين؛ لأن مطلق البيع يقتضي تسليم المعقود عليه فهو وشرط القطع سواء، فكان تركها على النخيل شغل ملك الغير.

المذهب الثالث: أنه يجوز بشرط الترك إذا تناهى عظم الثمرة، ولا يجوز إذا لم يتناه عظمها وهو مذهب بعض الحنفية.

واحتجوا بالعرف؛ قالوا: لا يفسد البيع لتعارف الناس بذلك، أي: فيما تناهى عظمه، فهو شرط يقتضيه العقد.

المسألة الثانية: حكم بيع المعاطاة، وهو: أن يدفع المشتري ثمن المبيع للبائع، ويأخذ المبيع عن تراض منهما، دون أن يحصل بينهما إيجاب وقبول لفظاً، فقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن هذا البيع صحيح مطلقاً.

وهو مذهب الجمهور، واحتجوا بالعرف، وذلك لأن البيع قد ورد الشرع بحله مطلقاً، ولم يثبت أنه اشترط فيه لفظاً ولم يبين كيفيته، فيرجع ذلك إلى العرف.

المذهب الثاني: أن هذا البيع لا يصح مطلقاً.

وهو مذهب كثير من الشافعية، واحتجوا بأن الشارع شرط الرضى لصحة البيع، وهو أمر خفي لا يعرف إلاَّ بالإيجاب والقبول.

المسألة الثالثة: استحقاق الصناع الأجر، إذا استؤجر الأجير على عمل، ولم تذكر الأجرة عند العقد، وقام بالعمل، هل يستحق الأجر أو لا؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يستحق أجر المثل إذا كان منتصباً للعمل، وكان معروفاً عنه أنه يعمل بالأجر، وهو مذهب أبـي حنيفة وأحمد وأصحابهما واحتجوا بالعرف؛ حيث إن العرف الجاري في هذا يقوم مقام القول عملاً بالقاعدة: المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.

المذهب الثاني: الأجير لا يستحق شيئاً، ويعتبر متبرعاً؛ لأن صاحب الثوب ــ مثلاً ــ لم يلتزم للصانع عوضاً.

هذه مجرد أمثلة للمسائل التي تأثرت بالخلاف في تلك الأدلة ــ أعني الأدلة المختلفة فيها ــ ولا أريد من ذلك الحصر، والله أعلم بالصواب.

* * *

هذا آخر المجلد الرابع من كتاب: «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علم أصول الفقه» لفضيلة الشيخ الدكتور: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، نفع به الإسلام والمسلمون،

ويليه: المجلد الخامس

وأوله: «تقاسيم الكلام والأسماء»

● ● ●

فهرس موضوعات المجلد الرابع

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

● ● ●